

مکتبہ فی الزمان حکامی الزمان
از عصر ہدایا و ہدیہ فکریہ کی تاریخ و حاضر

مکتبہ فی الزمان حکامی الزمان
از
مکتبہ فی الزمان حکامی الزمان



مُنْتَخَبَاتُ اَنْثَارِ حِكْمَائِ اَلْهَمِ اِزْ اِزْرَاقِ

از عصر میرداماد و میرفندرسکی تا زمان حاضر

جلد دوم

هَبْیَرُ تَحْقِیْقٍ وَ مُقَدِّمَاتُ وُجُودٍ

از

شیخ جلال الدین استیسی



مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمی قم

منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران (جلد دوم)	□ نام کتاب :
سید جلال الدین آشتیانی	□ تهیه، تحقیق، مقدمه و تعلیق :
مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی - قم	□ ناشر :
دوم	□ چاپ :
قسمت ایران‌شناسی انستیتو ایران و فرانسه	□ چاپ اول :
چاپخانه دفتر تبلیغات اسلامی	□ چاپ و صحافی :
اسفند ۱۳۶۳	□ تاریخ انتشار :
۳۰۰۰	□ تعداد :

کلیه حقوق برای ناشر محفوظ است

مراکز پخش :

- قم - خیابان ارم - کتابفروشی دفتر تبلیغات اسلامی - تلفن ۲۳۴۲۶
- تهران - ناصرخسرو - کوی حاج نایب - پاساژ خاتمی - تلفن ۵۳۹۱۷۵

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمه

مجموعه حاضر، جلد دوم منتخبات فلسفی است که با مقدمه و تعلیقات دانشمند بزرگوار و مستشرق نامدار پروفیسور کثرین جزء سلسله انتشارات روابط فرهنگی فرانسه و ایران در دسترس دوستداران حکمت قرار می گیرد .

این مجلد نیز مشتمل است بر منتخبات فلسفی از هفت -۷- دانشمند بزرگ ایرانی معاصر سلاطین صفویه : (سید احمد علوی، ملا محسن فیض کاشانی، محمد بن علی رضا ن آقا جانی، شیخ حسین تنکابنی ، قوام الدین حکیم رازی ، محمد رفیعا پیرزاده و محقق سبزواری - ملا محمد باقر-) .

مطالب انتخابی در این مجموعه بیشتر از منتخبات فلسفی جلد اول است، و یکی از علل آنست که بشرح مفصلی بر قبسات میرداماد دست یافتیم که آنرا یکی از تلامیذ فاضل و دانشمند آخوند ملا صدرا ، تألیف نموده است که در حد خود اثر باارزشی است و از مؤلف (محمد بن علی رضا) در کتب ارباب تراجم اسمی برده نشده است در حالتی که مؤلف در حکمت متعالیه از اساتید عصر خود بوده و به انواع و اقسام حکمت و فلسفه احاطه کامل داشته است و در تحریر مباحث فلسفی ماهر و دارای قلمی روان و جذاب و تبیحر و احاطه ای قابل تقدیر است، و اگر این اثر منیف که نسخه منحصر بفرد آن نسخه اصل و بخط مؤلف است از بین میرفت، عین و اثری از مؤلف در روزگار نمی ماند . این شرح همان نسخه مسوده شارح علامه است که

به تجدید نظر در اثر عالی خود توفیق حاصل ننموده است (۱) .

ناشر و مصحح کتاب قبسات (چاپ سنگی ۱۳۱۴ هـ. ق.) دانشمند باذوق مرحوم شیخ محمود بروجردی در صفحه آخر کتاب قبسات در مقام بیان آثار و ترجمه احوال میرداماد، گوید: من هنگام سفر به مشهد مقدس رضوی در شهر **گرگان** در منزل یکی از علمای استرآباد شرح مبسوطی بر قبسات دیدم تألیف یکی از شاگردان مولانا صدرالدین شیرازی که تاریخ فراغت از تألیف - ۱۰۷۱ هـ. ق. - است، و نام مؤلف شارح (۲) را فراموش کرده‌ام .

نسخه کتابخانه آقای کربلای بدون شك همان نسخه‌ی است که مرحوم شیخ محمود بروجردی (۳) در **گرگان** دیده است . و این شیخ محمود با نهایت دقت و از روی عشق و صمیمیت چندین کتاب آبرومند، تصحیح و چاپ کرده است که یکی از این کتب، کتاب قبسات چاپ طهران است و از قرار معلوم هزینه کتاب را خود تقبیل نموده و برای خدمت بعلم و معرفت آنرا منتشر کرده است (۴) .

(۱) در کتاب قلم خوردگی زیاد دیده می‌شود و مطالب خیلی ریز نوشته شده است، خط مؤلف هم چندان خوانا و واضح نیست لذا استنساخ يك صفحه از این شرح خیلی حوصله لازم دارد و میشود گفت از اصعب امور محسوب میشود و با حوصله و دقت میتوان از کتاب نسخه‌ی کامل تهیه نمود ولی این کار برای ناسخ و کاتب میسر نیست، وحتماً شخص کاملاً وارد با اصطلاحات فلسفی باید باین کار اقدام نماید، و با تحمل مشقت در حدود جان‌گندن، استنساخ این کتاب امری ممکن است .

(۲) شارح استاد خود **ملاصدرا** را یکی از ائمه حکمت در دوران ظهور فلسفه و حکمت محسوب داشته و از برای او مقامی نظیر مرتبه ارسطو و افلاطون و دیگر معلّمان فلسفه قائل است و در الهیات مقام او را بالاتر از همه حکمای اسلامی میدانند .

(۳) شیخ محمود بروجردی در عصر **ناصرالدین شاه** و **مظفرالدین شاه** می‌زیسته است و بواسطه علاقه شدیدی که به آثار گذشتگان داشت کتب متعددی را به‌زینه خود و بعضی از ناشران چاپ و منتشر نمود .

(۴) کتاب قبسات جزء سلسله انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل شعبه

مؤلف علامه، کتاب قسبات را عالمانه شرح کرده است، و از این شرح، تسلط او بر انواع و اقسام مشارب فلسفی و حکمی آشکار است. خود در عقاید فلسفی متأثر از ملاصدرا است، و با اینکه مقامات عالیه‌یی برای میرداماد قائل است در مسأله حدوث دهری و مبث مثل افلاطون، مسأله اصالت وجود، بحث عالم مثال و دیگر مسائل مهم فلسفی که مخالف مشرب فلسفی استاد اوست، مطالب میرداماد را مورد مناقشه و اشکال قرار داده است، و جانب استاد خود ملاصدرا را در این مسائل تقویت کرده است، ولی در تقریر مشکلات و حل معضلات، خودی نشان میدهد، و صرفاً کلمات آخوند را جابجا نکرده، و خود در مباحث علمی دارای قدرت و تصرف است، برخلاف برخی دیگر از تلامذ آخوند ملاصدرا که از خود تصرفی نشان نمیدهند و همان کلمات استاد را بدون تصرف، در آثار خود آورده‌اند.

* * *

بعد از انتشار جلد اول منتخبات، یکی از موالیان معظم مرقوم داشته‌اند، حق میرداماد خوب ادا نشده است، و می‌بایست از آن فیلسوف عظیم، مطالب بیشتری نقل میشد، و ما برای رعایت این معنی از شرح قسبات مطالب زیاده‌تری نقل کردیم و همانطور که ملاحظه میشود شارح قسبات تمام مطالب کتاب قسبات را، فصل به فصل، نقل نموده و بعد به شرح مطالب می‌پردازد، و با نهایت دقت مبانی میر را تقریر نموده، و بعد از آنکه کاملاً مطالب کتاب را تشریح و معضلات آنرا حل نمود، می‌پردازد به جرح و تعدیل و تقریر آنچه که خود معتقد است و این شرح جهت معرفی افکار میر، و تقریر معضلات مبانی خاص او، و نشان دادن حدود افکار وی نظیر ندارد، و به کسی میماند که قسبات را نزد میر با کمال دقت قرائت نموده

→

طهران با مقدمه آقای دکتر محقق و پروفیسور ایژنسو، درست چاپ است، و این مسلم است که این کتاب نیز مانند دیگر انتشارات این مؤسسه با چاپی نفیس منتشر میشود. همت و کوشش و ملاحظه آقای دکتر محقق و حسن انتخاب ایشان قابل تقدیر و تمجید است.

باشد. یکی از تلامیذ میر، کتاب قبسات را شرح نموده ولی شرح مورد کلام بر آن از جهت شرح و توضیح مطالب و تحقیق در اطراف مبانی میر نیز ترجیح دارد مضافاً بر آنکه در این شرح کلیه مبانی ملاصدرا با تحقیق کافی موجود است.

بعقیده نگارنده، حق میرفندرسکی نیز ادا نشده است از باب آنکه از این مرد محقق اثر حکمی مفصل در دست نیست، از رساله صناعیه و چند مطلب کوتاه و تعنیق مانند، (نفی تشکیک در ذاتیات و رساله مختصر در حرکت) پی میبریم که میرابوالقاسم فیلسوفی قوی و استوار و صاحب نظر و متسلح و حکیمی راسخ و متدرب بوده است، و نیز فهمیده میشود که مشرب ایشان در حکمت (۵) و سبک

(۵) رساله صناعیه میرفندرسکی بفارسی تألیف شده است که از جهت اتقان و استحکام در نواحی لفظ و معنی کم نظیر است و حاکی از تسلط بی نظیر مؤلف در نوشتن مقالات علمی و نشانه کمال فصاحت - میر - است در کلام و خطاب و چنان مسائل را محکم تقریر نماید که بهتر از آن نتوان عبارات علمی تلفیق نمود و نیز به استادی مؤلف در زبان فارسی دلالت دارد.

در رساله نبوت و شأن انبیای اولوالعزم و کیفیت حصول معقولات نظری در انبیاء و نحوه تلقی وحی و نیز راجع به مقام و مرتبه خاتم انبیاء در مراتب وجود، به روش حکمای مشایی سخن گفته است و در مقام بیان این اصل مهم که بر انبیاء خصوصاً صاحبان شریعت و کتاب سحر و نیان راه ندارد گوید: آنچه که برای حکما از مسائل نظری محسوب شود برای انبیاء «علیهم السلام» از مسائل بدیهی محسوب شود و در بدیهیات شک راه ندارد. نهایت سیر استکمالی انسان کامل محمدی را محاذی عقل اول دانسته و در کلمات او در این باب عین و انری از نحوه تفکر اهل عرفان که معاد انسان کامل و حشر خاتم انبیاء و اولیاء را تا مرتبه احدیّت وجود و فناء در مقام او ادنی دانند در کلمات او دیده نمیشود.

در قصیده او نیز صورت اصلی انسان را عقل کل دانند که واسطه در فیض و فاعل مابه الوجود و بالاخره کدخدای عالم زمان و مکان است و نهایت سیر مسافران بملکوت بوسیله نردبان معرفت و انتهای عروج انسان بواسطه تکمیل عقل نظری و عملی مقام عقل مجرد قدسی است و اشارات او در سلسله حکایات از آن دارد که در این مسأله بسبب طهارت الاعراق ابن مسکویه و دیگر حکمای محقق از اهل نظر عنایت نام دارد و نهایت فنای انسان، فنای علمی است نه فنای عینی و وجودی با اصطلاح اهل عرفان و محققان از علمای شریعت که در سلسله راه حق

معمول او در فلسفه، همان طریقه شیخ و دیگر حکمای مشایی است. با اینکه بحسب عمل (میر) گریزان از عناوین دنیایی بود و بمشرب فقر گرایش داشت، ولی در مقام اعتقاد و علم غیر از برهان صرف (۶) به چیزی دیگر توجه نداشت و در آثار مختصر خود صرفاً طریقه حکمای مشایی را اختیار نموده است، و همه جا از شیخ انتصار نموده است، و در زمان تدریس، کتب شیخ را تدریس مینموده و در مقام تخریر قواعد فلسفی اصول و قواعد مخصوص حکمای اشراق را نفی کرده است. در جواب آقامظفر کاشی، تشکیک در ذاتیات را نفی، و مثل افلاطونی و عالم برزخ را انکار نموده است. و تلامیذ او، همگی کتب شیخ را تدریس نموده اند و بر آن کتب

→

بعد از طی مقامات بابراق و در ظرف عقل مملی، مطلب آخر آنان تشرف بمقام فناست که گلشن از جمیع ماسوای حق، باشد و کمال آن در فنای از فنا بل که فنای من الفنائین و مقام «کمال التوحید نفی الصفات ...» حاصل آید باین معنا که فناء در این مرتبه منظور نباشد و در این مرتبه خوش لجه و وصول روی دهد و جامع صفات حق و باقی ببقاء حق گردد و بالاخره بعد از طلوع شمس حقیقت در قلب سالک کامل، کلیه نسب از میان برود، و تمام پرده های ظلمانی و نورانی برداشته شود (چه هرگاه گرد نشست و هوا صاف شد، دیدنی دیده شود. فضای اندیشه و محیط عقل گردد آلود است، وجود ممکن و پرده پندار او حجاب است و توحید و تفرید ناشی از عقل نظری خود حجاب موحد است و سالک قبل از طمس کلی در حجاب خود و شرک خفی گرفتار است، و العلم حجاب الله الاکبر، گر راه روی، راه، برت بکشایند گر نیست شوی، بهستیّت بگرایند - حجاب چهره جان میشود غبار تنم ...).

وفی الصّحّو بعد المحو، لم اک غیره و ذاتی بدانی از تجلّت تجلّتی
و کیف باسم الحق، ظلّ تحقیق تکنون اراجیف الظّنون مخفی

(۶) امیدواریم که به تألیف دیگری جز آنچه از میرفندرسکی در دست است دست یابیم که مقام و مرتبه او را برای ما بهتر از این معلوم نماید. در برخی از کتابخانه های هندوستان، آثاری از تلامیذ میرداماد و میرفندرسکی و ملاصدرا موجود است که دلالت دارد بر اینکه جمعی از طالبان حکمت برای تحصیل معارف و علوم زمان، از هند بایران آمده اند و بعد از طی درجات علمی بکشور خود مراجعت کرده اند و آثار علمی دانشمندان ایرانی را با خود برده اند که بعضی از این آثار در کتابخانه های هند موجود است.

حواشی و تعلیقات نوشته‌اند (۷) و در تحریر مباحث اصلاً گرایشی بحکمت اشراق یا عرفان ندارند.

حکیم معاصر او میر محمدباقر داماد نیز منغم در حکمت مشائیه است، و یکی از ارکان حکمت و فلسفه استدلالی و بحثی در ادوار اسلامی است که علاوه بر احاطه و پختگی کم نظیر و فهم و استعداد عجیب و قوت فکر و قدرت نظر قابل توجه، دارای استقلال رأی و نظر است لذا برخی او را در صف اول حکمای مشایی میدانند و در آثار خود از او به «ثالث المعلمین» تعبیر کرده‌اند.

و اینکه در آثار بعضی‌ها دیده میشود میرفندرسکی و یا میرداماد، حکمت مشاء و اشراق را بهم آمیخت و فلسفه‌یی چنان و چنان بوجود آورد ... بی‌وجه است و اصلاً علاقه بآمیختن مشارب در آثار آنان دیده نمیشود و در حکمت خاص خود و مشرب نهایی خویش که حکمت برهان باشد از کوه استوارترند.

* * *

در جلد اول منتخبات، از ملا رجبعلی تبریزی (۸) مباحث نسبة مفصلی آوردیم

(۷) تلامذ میرفندرسکی مانند آقا حسین خوانساری و آقا میرزا رفیعیانائینی و ملا محمدباقر سبزواری و غیر این اکابر از مدرسان بزرگ حکمت که در اصفهان و برخی دیگر از بلاد ایران تدریس نموده‌اند متعرض حالات استاد خود میرفندرسکی نشده‌اند و از آن مرد بزرگ مطالب علمی نقل نکرده‌اند برخلاف تلامذ میرداماد معاصر میر که هم خود او دارای آثار متعدد علمی است و هم شاگردان او به شرح کلمات و نقل افکار وی پرداخته‌اند. این مطلب نیز مسلم است که میرداماد در علوم متداول عصر خود اعم از معقول و منقول از نوادر روزگار و در تحقیقات علمی و فلسفی بخصوص حکمت نظری و فلسفه مشائی در بین متأخران بی‌نظیر است و بعد از شیخ وفارابی و خواجه نصیر در مرتبه مقدم بر دیگران قرار دارد و شاید بتوان او را بر برخی بین حکمای درجه اول حکمت و حکمتی درجه دوم بشمار آورد. در استواری و تغلغ و تدرب و قدرت فکری و استقامت ذوق و سلیقه کم نظیر است.

(۸) از ملا رجبعلی آثار متعدد در دست است که بقلم خود او تحریر شده است. نگارنده در جلد اول منتخبات پیرامون افکار آن عالم بزرگ مفصل صحبت نمودم و بیان کردم

و با تشریح مطالب او و نقل افکار او از مواضع مختلف آثارش سعی شد که نحوه تفکر فلسفی آن حکیم دانا واضح شود، با این حال بعضی از اساتید اظهار نمودند، باید از ملا رجبعلی بیشتر از این مطلب نقل میشد تا بهتر باحوال و عقاید شخصی که سالیان متمادی در دارالعلم بزرگی مثل اصفهان دارای حوزه فلسفی کرم و باروق بود و شاگردان زیادی تربیت نموده و بواسطه جلالت مقام ترده شاهنشاه صفوی شاهعباس ثانی - قده - بسیار محترم بود و شاه همیشه بمنزل وی میرفت و او را مورد تفقد قرار میداد پی برد .

حقیر نگارنده این سطور، در جلد دوم منتخبات فلسفی، از قوام‌الدین محمد رازی (۹) و رفیع‌الدین پیرزاده (۱۰) که از شاگردان معروف ملا رجبعلی بوده‌اند

→

که ایشان در حفظ مسائل فلسفی و احاطه بر آراء و عقاید کم‌نظیر و از لحاظ آراء و دقت نظر چندان مورد توجه واقع نشد با آنکه تلامذ او خیلی ابرام به ترویج و اشاعه نظرات استاد داشتند ولی تلاش آنان بجایی نرسید و طبقه بعد از تلامذ او، از طریقه اساتید خود بکلی اعراض نمودند .

(۹) شیخ عنایت‌الله گیلانی معاصر حکیم عارف میرزا محمدصادق اردستانی ، از تلامذ حوزه میر قوام‌الدین حکیم رازی طهرانی است. شیخ عنایت از اساتید بزرگ عصر خویش در حکمت مشایی و از مدرسان عالی قدر شفا و اشارات بود .

(۱۰) پیرزاده تقریرات دوس ملا رجبعلی را بدستور او نوشته و آن را معارف الهیه نام نهاده است. یکی دیگر از شاگردان نامی ملا رجبعلی ملاعباس مولوی مؤلف کتاب اصول الفوائد است که عقاید و آراء استاد را در این کتاب جمع نموده است. قاضی سعید قمی یکی دیگر از تلامذ ملا رجبعلی است که از استاد خود با کمال احترام یاد مینماید ولی در مشرب فلسفی و عرفانی تابع فیض و ملاحظه می‌باشد .

منتخباتی از آثار قاضی سعید را در جلد سوم منتخبات فلسفی قرار داده‌ایم و در آنجا بیان کرده‌ایم که قاضی در حکمت نظری شاگرد ملا رجبعلی و در حکمت اشراق شاگرد ملا عبدالرزاق معروف به فیاض و در عرفانیات شاگرد آخوند ملا محسن فیضی است. ملا عبدالرزاق کتب شیخ اشراق را در عصر خود تدریس می‌نمود و در عرفانیات نیز کمال تسلط را داراست ولی آثار خویش را به سبک فلسفه مشایی نوشته است .

و در عقاید فلسفی از او پیروی کرده‌اند مباحث نسبتاً مفصلی نقل نمود تا در افکار تلامیذ او عقاید فلسفی ملارجبعلی دیده شود و شاید انشاء الله در آینده، مستقلاً چند رساله از ملا رجبعلی چاپ و منتشر نمایم و در افکار فلسفی او تجزیه و تحلیل مفصل بعمل آورده تا بیشتر از این به افکار او آشنا شویم و شاید در آینده از شاگرد معروف دیگر آخوند ملارجبعلی اصفهانی، دانشمند معروف ملا عباس مودودی مؤلف کتاب اصول الفوائد، و دیگر آثار فلسفی، اثری چاپ و منتشر نمایم. ملا رجبعلی خود از تلامیذ میرفندرسکی و ملا حیدر خوانساری است و اثری از اینکه میرداماد را درك کرده باشد یعنی بدرس او رفته باشد در آثارش دیده نمی‌شود.

نگارنده صریحاً معتزلم که در کارمنتخابات نقایص فراوان موجود است، بیش از آنچه که دیگران تصور نمایند چه آنکه دست‌زدن به چنین کار مهمی در مرحله اول، مایه علمی قوی و اطلاعات وسیع لازم دارد و (حقیر پست‌پایه‌ترین و کم‌مایه‌ترین منسوبان دودمان این علم است) و در ثانی این قبیل از کارها را باید با معاضدت و همکاری چند نفر شایسته و صالح انجام داد آنهم با فراهم بودن وسائل کار و صرف هزینه مادی و در دست داشتن کتب علمی و نسخه‌های فلسفی و نگارنده همه این شرایط را فاقد و فقط علاقه باحیای آثار دانشمندان و عشق بکار و تنفّر از بی‌کاری موجب این تلاش ناقص است و برای آنکه به تدریج به جمعیت بیکاران ملحق شوم و آنچه را که در دوران طلبگی اندوخته‌ام فراموش نکنم بکار متوسّل شدم، اگر در ضمن این قبیل از کارها خدمت محسوب شود و

→

عبدالرزاق لاهیجی از عجایب عصر و زمان خود بود و از کسانی است که شخصیت واقعی او در پرده خفا مانده است و مقام عظیم او بر ارباب تراجم مجهول است، با آنکه می‌توان مقام و مرتبه او را از آثارش معین نمود.

مختصر ارزش داشته باشد، برای حقیر سعادت است و باید توجه داشت که اگر چنانچه مصادر امور چاره‌ی نیندیشند درآینده نزدیک‌ی همین رشته ضعیف فلسفه و عرفان قطع می‌شود و در مدارس عالی‌ه کسی پیدا نخواهد شد که فهرست‌وار و بطور سطحی بتواند کتب فلسفی را تدریس نماید .

* * *

جلد سوم این منتخبات در دست طبع است و منتخبات جلد چهارم آن نیز تهیه و بعد از فراغت از طبع جلد سوم، چاپ و منتشر می‌شود و مجلدات دیگر این مجموعه بصورت دیگر منتشر خواهد شد و بواسطه رسائل عالی فلسفی که از حکما و عرفای دوران زندیه و افشاریه و قاجاریه در دست است، هر مجلد مشتمل خواهد بود بر چند رساله نفیس عالی فلسفی و عرفانی بانضمام مقدمه و شرح و تعلیق استاد محقق آقای هنری کترین بزبان فرانسوی که قسمت فرانسوی آن اهمیت بسزایی دارد، با اصطلاحات فلسفی کاملاً وارد و علاوه بر علاقه شدید و ذوق سرشار، در فلسفه غربی نیز دارای تبصر است و سالیان متمادی، بیش از دوازده - ۱۲ - سال در آلمان بدرس بزرگترین اساتید عصر حاضر شده است و احدی مانند ایشان شایستگی این کار را ندارد .

نگارنده علاوه بر انتخاب مطالب فلسفی و تألیف مجلدات منتخبات، شروع کرده‌ام بچاپ و انتشار رسائل و کتب حکمی و عرفانی از دانشمندان ایرانی در قرن اخیر تا بل که بتوان زمینه‌ی مستعد برای تألیف تاریخ مبسوط در حکمت و عرفان در چهار قرن اخیر فراهم آورد و کار را برای کسانی که در آینده بخواهند تاریخ بنویسند و یا علاقه به تحقیق و سیر در آثار حکمای ایرانی در آنها پیدا شود قدری آسان نماید .

تهیه و تصحیح این آثار، ناشی از علاقه و عشق شخصی حقیر است به آثار و افکار متألّهان از حکما و عرفا نه آنکه ملزم بانجام کار باشم، و یا آنکه محیط گرم علمی، شوق بکار ایجاد کند .

المسائل القدسیه و اجوبة المسائل و متشابهات القرآن تألیف آخوند ملاصدراى شیرازی و اصول المعارف فیض کاشانی جزء انتشارات دانشگاه فردوسی (مشهد) با حواشی و مقدمه نگارنده چاپ و منتشر شده است .

از ملا نعیماى طالقانى استاد فلسفه و حکمت در اواخر سلطنت صفویه چند اثر تحقیقى از جمله کتاب مفصل در معاد و اصل الأصول در مباحث وجود و برخی از مسائل در ربویات و چند رساله تحقیقى در مباحث عالیه الهی از حکیم متاله از ملا نظرعلی گیلانی در دست تهیه جهت انتشار است که طبع و انتشار این آثار واجب و بسیار سودمند خواهد بود .

ملا نعیما بعد از سقوط اصفهان بدست اوپاش افغان و بدنبال از دست دادن خویشان و اقربا به شهر قم پناهنده میشود و بخواهش یکی از دوستان فاضل خود اصل الأصول را نوشته است .

ابتلاى بآن عظمت دانشمندان ما را از کار علمى باز نمى داشته است لذا بمجرد دفع غائله اجامر، حوزه علمى اصفهان بواسطه وجود همین فضلا و محققان دوباره عظمت خود را یافت و دانشمندان متواری باصفهان رو آوردند ولى لطمه غیر قابل جیرانى نیز بکلیه شئون ما وارد شد و عوامل خارجى دیگر نیز در اعصار اخیر بر آن افزوده شد .

لمعات الهیه و انوار جلیه دو اثر عالی تحقیق بفارسی اثر حکیم عارف آخوند ملاعبدالله زنوزى تبریزی و حواشی آقا میرزا هاشم لاهیجی بر نصوص صدرالدین قونیوی و تعلیقات قاضى سعید بر اثولوجیا و حواشی عارف محقق استاد متاله آقا محمدرضا اصفهانی قمشه ای بر فصوص بهمین زودیهها بخواست حق تعالی در اختیار اهل معرفت و حکمت قرار می گیرد و کار چاپ انوار جلیه و لمعات الهیه رو باتمام است و نگارنده به تنظیم مقدمه این دو اثر اشتغال دارم .

از فقیه نامدار و حکیم محقق ملا مهدى نراقى آثار عالییهی در حکمت متعالیه

در اختیار نگارنده است که فعلاً در کار تصحیح و تعلیق آن میباشم .

از ملا اسماعیل خواجهی مازندرانی استاد مسلم علوم عقلی و نقلی در عصر خود، آثاری نفیس و تحقیقی که حکایت از تضلع او در علوم عصر نماید در دست است که طبع و نشر این آثار بسیار با اهمیت است. آخوند ملا محمد مهدی نراقی فقیه اصولی و فیلسوف و عارف نامدار عصر خود از تلامیذ خواجهی است. و عارف محقق و حکیم متألّه و مجتهد بارع کامل آقا محمد یزدآبادی (۱۱) مؤلف رساله

(۱۱) آقا محمد از نوادر دوران اخیر و در علم سلوک دارای مقامی رفیع و کم نظیر است و در تحریر مسائل عرفانی دارای قلمی رسا و روان و شیوا و در فارسی نویسی چنان مسلط است که در انسان اعجاب بوجود میآورد و در مسائل عرفانی و مباحث مربوط به سلوک چنان تسلطی به نظم و نثر فارسی که از عرفا و شعرا ایران باقی مانده است از خود نشان میدهد که انسان را حیران می نماید . ملا نظر علی گیلانی شاگرد ابن عارف نامدار دو رساله نهج در مسائل وجود مطالب عالی بهی از استاد نقل کرده است و او را بسیار ستوده است ، این رساله به ضمیمه منتخبات چاپ و منتشر میشود . آقا محمد آثار ملا صدرا را ترویج نمود و کتب او را تدریس می کرد و آخوند ملا علی نوری مدرس نامدار حکمت بطریقه آخوند ملا صدرا از تلامیذ آقا محمد یزدآبادی است و او بود که افکار طلاب را متوجه اهمیت حکمت متعالیه ملاحظه نمود ، اگرچه اول شخصی که این مقام را احراز نمود عالم متبحر آقا میرزا محمد القاسمی نوه مجلسی اول است که شخص جامع و محقق و مدقق و با ذوقی بود .

سلسله عرفای متشّرع ساکنان آستان مقدسه مثل آقا میرزا علی آقای قاضی و سید احمد طهرانی کریمایی معروف به واحدالعین و ملا حسینقلی همدانی و سید مهدی بحر العلوم مؤلف رساله سلوکیه و آقا سید مرتضی کشمیری و آخوند ملا فتحعلی سلطان آبادی عراقی و غیر اینها از اکابر عرفا به آقا محمد منتهی می شود و آقا محمد شعله تابناکی بود که مستمدان را به سلوک راه معرفت و توحید هدایت می نمود و شرح فصوص و مصباح الانس و تهذیب القواعد و دیگر آثار در عرفان نظری را در اصفهان تدریس مینمود و حقیر گمان، بل که یقین دارد که میرزا عبدالجواد شیرازی عارف مشهور از شاگردان آقا محمد است و ما مدتها در این فکر بودیم که آیا سلسله مدرسان عرفان و تصوّف در عصر اخیر بعد از میرزا عبدالجواد به چه شخصی منتهی می شود و بعد از مراجعه به آثار مختصری که فعلاً از آقا محمد در دست داریم فهمیدیم

توحید نیز از تلامیذ خواجویی و از اعظام شاگردان ملا اسماعیل محسوب میشود (۱۲) و آقا محمد بیدآبادی معاصر نراقی است نه استاد او. شرح ملا اسماعیل خواجویی بردعای صباح حاکی از جامعیت این مرد بزرگ و دانشمند متضلّع می‌نماید و بی‌شک در حکمت الهی دارای تسلّط و از مدرسان نامدار این فنّ بود و در بعضی از مواضع شرح معلوم میشود که روش او عرفان بسبک آقا محمد بیدآبادی و اتباع اوست چه آنکه خواجویی از زمره سالکان راه باطن و از کسانی است که بروش محققان علمای شریعت مشی نموده است و مطلب او در توحید و مسائل آن همان طریقهٔ کسانی است که حقیقت را در زمینهٔ فنای در حق و- جذب الأحدیة لصفة التوحید - و- محوالموهوم مع صحوالمعلوم - و بالأخره اصل خود را در سرّ کلام ربوبی - ألا الی الله تحبیر الأمور ، و - انا لله وانا الیه راجعون سراغ نموده‌اند و بشوق دیدار حق سلوک نموده‌اند و مطلوب خود را در فنای هر چه جز محبوب و معشوق حقیقی است جستجو کرده‌اند و قیامت خود را

که آن حضرت در عرفان سرآمد متأخران است و اینکه برخی گمان کرده‌اند که اهل سلوک معرفت که ساکن اعقاب مقدسه بودند در عرفان نظری دارای مقامی شامخ نبودند. اگرچه در عرفان عملی مردان کم‌نظیری بشمار می‌روند بی‌وجه است چون اثری که از سید احمد کرلایی و دیگران بدست آوردیم دلیل است بر اینکه این اعظام نهایت تدرّج را در علم توحید داشته‌اند و تدریس مشکل‌ترین آثار عرفانی مانند *نصوص و هصوص و فکوک و تمهید القواعد و مصباح* و شرح *مفتاح عارف* محقق حمزه *فنائی* برای آن اعظام از اسهل امور محسوب میشد. اما این که آیا استاد آقا محمد در تصوّف نظری چه‌کسی است؟ تاکنون باین امر واقف نشده‌ایم و امیدوارم که بعد از کنجکاوی بیشتر باین مهم پی ببریم. اگرچه در عصر اساتید او کسانی را می‌شناسیم که در حکمت اشراق و عرفان شهری داشته‌اند.

(۱۲) برخی از ارباب تراجم گمان کرده‌اند که نراقی از تلامیذ بیدآبادی است ولی این گمان باطل است. نراقی بعد از تحصیل علوم عقلی و نقلی و نبیل بدرجات عالیّه، به اعقاب مقدسه مسافرت نمود و بحوزهٔ تدریس استاد اعظم آقا *یاقز بهبهانی* «ره» پیوست در

در همین نشأت دیده اند .

مجموعه‌یی در تفسیر برخی از سوره قرآن بروش اهل معرفت از بیدآبادی در دست است که انتشار آن بسیار سودمند خواهد بود .

مملکت عزیز ما در ادوار اسلامی و از همان اوایل ظهور علوم در اسلام، اعم از عقلیات و نقلیات یکی از مراکز مهم علوم محسوب می‌شود و دانشمندان ایرانی در تألیف و تدوین عالی‌ترین آثار علمی منشأ خدمات برجسته‌ای شده‌اند. در علوم ادبی عرب، مثل نحو و صرف و معانی بیان و لغت فضایی ایران عالی‌ترین آثار ادبی بوجود آورده‌اند که مرجع ادبای عرب‌زبان است. و در طب و ریاضیات کتب عالی‌های تألیف نموده‌اند .

کتاب قانون تألیف و علی‌سینا و بهترین شرح این کتاب، شرح علامه شیرازی و کتب رازی و دیگر آثار موجود در فن طب در کشور ما بوجود آمده است. و بهترین کتب فلسفی بدست دانشمندان ما تألیف شده است و دانشمندان ایرانی در جمیع مشارب فلسفی گوی سبقت را از دیگران ربوده‌اند .

در اعصار که علوم عقلی در ممالک اسلامی رو بزوال میرفت، ایران مرکز تجدید حیات فلسفی بود. عرفان و تصوف در بلاد مختلف ایران ظهور کرد و بتدریج رشد و نمو نمود و بهترین آثار بفارسی و عربی از دانشمندان ایرانی باقی

—>

حالیکه خود معتقد بود در اصفهان بحد اعلای از کمالات علمی رسیده است لذا بعد از مدتی در ایران مراجعت نمود و در شهرکاشان خود حوزه‌ای تأسیس نمود و فرزند برومند او **آخوند ملا احمد نراقی** مؤلف مستند در فقه و دیگر آثار در علوم متعدد، از تلامذ او محسوب می‌شود. ملا مهدی نراقی در علوم ریاضی نیز از مشاهیر زمان خود بود و بعضی او را بی‌نظیر در فنون ریاضی آن عصر دانسته‌اند و برخی او را **غیاث‌الدین جمشید گاشی** عصر خود میدانند . نراقی بر شفا قسمت الهی شرح مفصل نوشته است .

مانده است، صوفیه خراسان و فارس مؤسس تصوف محبوب میشوند. هیچ زبانی مثل زبان فارسی مظهر تجلیات عرفان و تصوف نیست، و زبان فارسی نظماً و نثراً حامل عالی‌ترین مسائل عرفانی است و بعد از عربی غنی‌ترین زبان دینی است و اسلام با زبان فارسی و بوسیله کتب و رسائل فارسی در پاکستان و افغانستان و هندوستان و تبت سرایت نمود (۱۳).

تحقیقی‌ترین کتب کلامی اسلامی را محققان ایرانی نوشته‌اند، تجرید تألیف خواجه نصیر طوسی در علم کلام در حد خود نظیر ندارد (در رفعت منزلت آن همین بس که متجاوز از چهارصد شرح و حواشی بر این اثر منیف نوشته شده است و هیچ کتابی علمی باین اندازه مورد توجه محققان قرار نگرفته است).

مواقف و مقاصد و شرح تحقیقی این دو کتاب کلامی بنامهای شرح مواقف و شرح مقاصد در باب خود دردنیای اسلام تالی ندارند، و بر این قول همه دانشمندان اسلامی معترفند. با تمام این حرفها ما يك تاريخ علوم عقلی تحقیقی شامل پیدایش این علوم در ایران و علل ظهور و تکامل آن در این سرزمین و علل تقدم قوم ما در این علوم بر دیگران، نداریم و در مقام معرفت به احوال و آثار دانشمندان خود منتظر مستشرقین نشسته‌ایم و ست‌ترین اثر در این قسمت‌ها از دانشمندان بیگانه مأخذ معلومات دانشمندان ماست.

نداشتن يك تاريخ کامل و تحقیقی و جامع‌الاطراف در فلسفه و حکمت الهی در ایران اسلامی نقص بزرگی است که حکایت از خیلی چیزها مینماید، حکایت نماید از بی‌عمقی محیط علمی و بی‌توجهی و بی‌اعتقادی بگذشته‌مملکت و عدم مدیریت صحیح و پرداختن معلم و شاگرد به استراحت. گذشتگان با شرایط صعب و دشوار، افتخار آفریدند و مجامع علمی را به‌خود توجه دادند، بواسطه جدیت و کوشش

(۱۳) عدد کسانی که تعالیم اسلامی را از طریق تبلیغ و ارشاد دانشمندان فارسی‌زبان ایرانی پذیرفتند بیشتر است از کسانی که، توسط عرب‌زبانان مسلمان شدند و مسلمانانی که توسط اولاد عجم به دین اسلام گرویدند باسلام وفادارتر ماندند تا دیگران.

در صفِ اول دانشمندان قرار گرفتند و ما آنها را برخ دیگران می‌کشیم و بمقام بالیه می‌نازیم، و اگر ما بآنها تأسی می‌جستیم باید از حوزه‌های تعلیماتی ما نیز در این دوران جمعی محقق و مخترع بوجود می‌آمد. مؤلفان غربی در قرن اخیر کلیتۀ محققان ایرانی را عرب قلمداد نموده‌اند. کیفیت پیدایش انواع مشارب فلسفی در ایران بر خود ما مجهول است تا چهرسد به کسانی که بخواهند از طریق ما، در این مهم به تحقیق بپردازند.

تدوین تاریخ فلسفه و عرفان در ایران و تحقیق در عقاید و آرای حکما و عرفای ایرانی (۱۴) از عهده مستشرق و یا محقق غربی طالب تحقیق در نحوه

(۱۴) برخی از دانشمندان غرب و جمعی از دانشمندان شرقی به تبع غربیها که در تصوف و تاریخ و کیفیت پیدایش آن بحث کرده‌اند، خواسته‌اند از برای عرفان و تصوف موجود در دوران اسلامی ریشه و اساس و بنیان غیر اسلامی پیدا کنند و برخی با کمال اصرار بآیه آن را در معارف مختلف قبل از اسلام جستجو نموده‌اند.

نگارنده مفصل در بعضی از مقالات خود در این زمینه بحث کرده‌ام و با کمال صراحت باید بگویم عرفان بمعنای سلوک طریق باطن مستند به انبیاء و اولیاء است و انبیاء عظام بخصوص خاتم آنان مستعدان از اتباع و پیروان خود را بمقام احدیّت وجود خوانده‌اند و آنان را از طریق سلوک باطنی به احدیّت وجود دثوت کرده‌اند و مذاق آنان در معرفت حق آنست که مؤمن حقیقی باید از هر چه غیر حق است بگسلد و باو ببیوندد و از گذشتن از ماسوای حق بمقام فنا تعبیر نموده‌اند و این فنا بکمال خود وقتی میرسد که شامل فنای از فنا نیز می‌شود و صدق قول حق «انّا لله و انّا الیه راجعون» ظاهر شود و بموت اختیاری بحق رجوع نماید، اگر چه تنزل از غیب به شهادت برای او اضطراری است ولی وجوع به غیب برای سالکان حق اختیاری است بواسطه آنکه خطاب «موتوا قبل ان تموتوا» را اجابت نموده‌اند.

محققان از علمای شریعت چه بنام مارف و صوفی خوانده شوند و یا خوانده نشوند برای رسیدن به حداّی ازمعرفت و شهود مراتب و مقامات مقرر نموده‌اند که همه آن مقامات مأخوذ از آیات قرآنیّه و سنّت نبویّه است که از طریق باب مدینه علم حضرت خواجه کائنات «ص» به اتمت رسیده است.

شخص وارد به اصول و قواعد سلوک و متدرب در عرفان نظری و عملی مأخذ و مبنای

رشد فلسفه در ایران خارج است، و اگر دانشمند طالب معرفت بخواهد در فلسفه و تصوف ایرانی چیزی بنویسد و یا در صدد تألیف تاریخ فلسفه برآید و یا بر کتب فلسفی و عرفانی ما، مقدمه و تعلیق بنگارد باید با همکاری دانشمندان ایران و بهادرشاد و راهنمایی فرد ورزیده در عقاید فلسفی باین مقصود نائل آید. تاریخ فلسفه و تصوف و کیفیت تطوّر این دو علم در جهان اسلام از عهده غیر وارد بمبانی فلسفی و عرفانی ساخته نیست. کیفیت رشد فلسفه و نحوه تکامل آن از عصر خواجه نصیر طوسی که در مشارب فلسفی از حکمای درجه اول دوره اسلامی است تا عصر وزمان سید شریف و دوانی مجهول است و باید جمعی با کمال شوق و صمیمیت به تحقیق پیرامون این مهم پرداخته و از راه کتب و رسائلی که بعد از خواجه تألیف شده است کاری درخور تمجید انجام بدهند.

اصولاً از کیفیت تدریس و وجود حکما و متألّهان موجود در عصر خواجه اطلاع وسیعی در دست نیست. و حال بعضی از اکابر معاصر خواجه نیز در هاله‌ای

→

عرفان را قرآن و سنت میدانند و اهل معرفت در تدوین این علم و تعلیم و تعلّم آن بهیچ چیز غیر از کتاب آسمانی و سنت نبوی تمسّک نجویند اگر چه به نظر اهل ظاهر این معنا درست نباید ولی بر واقفان بمراتب و مقامات اظهر من الشمس است و حقیقت ایمان بمعنای عرفان يك چیز است و از امیر اهل ایمان وارد است: «البؤمن هشّ بشّ بشّ بشّ» بشره فی وجهه و حزنه فی قلبه» و شیخ رئیس در مقامات عارفان از مؤمن به نارف تعبیر نموده است «العارف هشّ بشّ...».

اهل معرفت در مقام تدوین مسائل عرفانی بخصوص عرفان نظری مطالب خویش را جهت انصاف برهان بر اثبات مسلک خود با اهل حکمت تأسّی جسته‌اند و در مقام تقریر مباحث و استدلال بر حقانیت مباحث کشفی به اهل نظر تأسّی نموده و تصریح کرده‌اند که مقام کشف با مقام برهان تناقض ندارد و کسانی که نتوانند درجات سلوک را طی نمایند و از راه باطن بحق برسند تکلیف آنان متابعت از برهان است و اسد طرق در معرفت حق بعد از طریق سلوک طریقه اهل نظر است و مطلب حکما بالاتر از مطلب متکلمان است.

از ابهام قرارداد دارد. بعضی از طالبان حکمت در دوران صفویه از هند و تبت و دیگر بلاد به ایران آمده‌اند و از حوزه تدریس میرفندرسکی و میرداماد و تلامیذ آنان استفاده نموده و بکشور خود مراجعت نموده و به تدریس و تألیف اشتغال جسته‌اند و آثاری از آنان در دست است ولی ما از کم و کیف این حوزه‌ها و نحوه تفکر آنان اطلاعات درستی نداریم.

حدود نیم قرن است که در مدارس عالییه کشور، فلسفه و تصوف تدریس می‌شود در ابتدای تشکیل مدارس جدید بزرگترین اساتید عرفان و فلسفه، تلامیذ حوزه اساتید بزرگ طهران آقا میرزا هاشم رشتی، آقا میرزا حسن کرمانشاهی، آقا میر شهاب الدین حکیم شیرازی نیری (۱۵) و آقا شیخ غلامعلی شیرازی و دیگران

(۱۵) فاضل بارع آقا شیخ غلامعلی شیرازی یکی از تلامیذ فاضل حوزه درس آقا محمد رضا بود و بعد از رحلت آقا محمد رضا قمشهی خود به تدریس شرح فصوص و اسفار پرداخت از او حواشی فاضلانه بر اسفار و شرح فصوص در دست است و یکی از تلامیذ او برخی از تقریرات او را در حاشیه اسفاری که در دست حقیر نگارنده است نقل کرده است گویا مرحوم آقا شیخ غلامعلی دوطهران نماند و به شیراز و یا بکند دیگر مسافرت نمود. شرح فصوصی در کتابخانه آستان قدس رضوی است که تعلق به آقا شیخ غلامعلی داشته است و تمام کتاب را خدمت استاد قرائت نموده و حواشی استاد و تقریر درس او را بر مواضع مشکل فصوص نقل کرده است. حواشی خود را نیز بر هامش کتاب منتقل کرده است و هنگامی که خود کتاب را درس میداده است در مقام تقریر مشکلات از شرح جامی و شرح مولانا عبدالرزاق کاشی و دیگر محققین مطالبی نقل کرده است. از این حواشی تسلط او بر عرفان و تصوف آشکار می‌شود، در حوزه درس آقا محمد رضا و آقاعلی و قبل از آنان، آخوند زوزی فضلی محقق تربیت شده‌اند که ما به تدریج از وجود آنان مطلع می‌شویم. راجع به آقا شیخ غلامعلی در ایام گذشته استادم آقا میرزا ابوالحسن قزوینی - روحفده - یاد مینمود، گویا استاد میفرمود آقا شیخ غلامعلی در جوانی چهره در نقاب تراب پنهان نمود. از آقا میرزا محمود شریف نمی‌مجموعه‌ی در عرفان تقریر درس آقا محمد رضا نزد نگارنده است او شاید بعد از آقا میرزا هاشم بهترین شاگرد قمشهی بود و شاید با ذوق‌ترین شاگرد او بود ولی ابتلای بفقر چنان او را پریشان احوال و مضطرب ساخته بود که نظم فکری را از دست داده بود.

اکابر حکما و عرفا در طهران موجود بودند و بعضی از آنها در دانشگاه تدریس میکردند ولی روی عدم مدیریت صحیح و نداشتن اعتقاد کامل بمعارف کشور و دست کم گرفتن شئون ملی و فرهنگی و مجذوب خارج از حد بیگانه قرار گرفتن و عدم احساس مسئولیت، در این مداس یکنفر برای نمونه تربیت نشد که از عهدۀ تدریس سهلترین کتاب فلسفی برآید در حالتی که میبایست علاوه بر تعلیم و تعلم کتب عالیہ حکمت و عرفان، فلسفۀ الهی به سبکی قابل قبول دانشمندان (۱۶) جهان تجدید حیات می نمود و با پیکری نو در عالم جلوه مینمود و در نتیجه میبایست ایران هم اکنون بزرگترین (۱۷) مرکز تدریس فلسفه و عرفان باشد.

* * *

از استاد بزرگوار و مستشرق نامدار حضرت آقای پروفیسور کثرین که حقیر را تشویق به تألیف منتخبات نمودند و بواسطه مقدمه و تعلیقات محققانه‌یی که بر افکار و آثار محققان علمای ایرانی که در این منتخبات آثار آنان نقل شده است مرقوم

(۱۶) اوائل تأسیس دانشگاه و بوجود آمدن دانشکده ادبیات و الهیات که درس فلسفه و عرفان جزء برنامه رسمی قرار گرفت بزرگترین اساتید فلسفه و عرفان در طهران دارای حوزه فلسفه بودند که کتب تحقیقی در الهیات مثل: اسفار و شواهد و شفا و نجات و شرح اشارات و شرح فصوص و تمهید القواعد و دیگر آثار مهم حکمی و عرفانی را تدریس مینمودند بعضی از آنها که سرآمد فضیلتی زمان بودند در دانشگاه تدریس می کردند ولی پایه را طوری ریختند که نتیجه حاصل نشد و گرنه باید عده‌ای از دانشجویان با استعداد را بعد از فرا گرفتن فلسفه و عرفان، جهت تحصیل فلسفۀ جدید به مراکز علمی و فلسفی اروپا بفرستند و با تربیت اشخاص معدودی که احساس مسئولیت نمایند میسر است که فلسفه را بصورت نو و سازمان یافته درآورد و بدینا عرضه نمود. برخی از مباحث فلسفی که مبتنی بر بعضی از مسائل است که بطلان آن از ضروریات در عالم علم محبوب میشود قابل مرضه بدینا نیست و هر علمی باید بصورت قابل قبول درآید تا متهم بکهنگی و قرون وسطایی نشود.

(۱۷) دانشمندان ایرانی از سازندگان اصلی تمدن در عصر طلایی علوم اسلامی بودند و محققان بی شماری را در دامن خود پروراندند ولی در این زمان حوزه های علمی ما از جای خود تکان نمیخورد، شاگرد و استاد هر دو به خمود و جمود روحی مبتلا شده اند

داشته‌اند و موجب ارزش بیشتر این کتب شده‌اند و نگارنده را در کارهای علمی ارشاد مینمایند متشکر و ممنونم .

ولو لا اللطف والاحسان منه لما طاب الحديث ولا الكلام

همانطوریکه در صفحات قبل ذکر نمودم غیر از چاپ و انتشار مجلدات منتخبات فلسفی که مشتمل است بر آثار منتخبه از دانشمندانی که در دوران چهار قرن اخیر عهده‌دار تدریس حکمت الهی و فلسفه متعالیه بوده‌اند ، بطبع و نشر کتب و رسائل نفیسی از اکابر دانشمندان چهارصد سال اخیر در عرفان و فلسفه بنمست ما رسیده است اشتغال دارم و انشاء الله تعالی بیرخی از این آثار که دارای اهمیت شایان است آقای کُربن مقدمه مینویسند .

آقای کُربن اولین مستشرقی است که با اهمیت افکار و عقاید و آثار دانشمندان ایرانی و محققان از حکمای شیعی دوازده امامی که از زمان سلاطین صفویه تا عصر ما متحدی تدریس و منشأ ترویج فلسفه و عرفان بوده‌اند توجه نموده است . ایشان معتقدند زمینه تحوّل فلسفه قبل از ملاصدرا از ناحیه تلاقی افکار حکمای مشایی و فلاسفه اشراقی و عرفای اتباع شیخ اکبر بعمل آمد و این ملاصدرا بود که این تحوّل را از قوه بفعلیت آورد و در مسائل ربوبی وضع مباحث عالیه را بصورتی در آورد که ناظر با افکار دانشمندان بعد از ملاصدرا بخوبی تغییر وضع را درک می‌کند. مراد آقای کُربن آنستکه نوشته حکمای ملاصدرا بکلی ممتاز است از آثار محققان قبل از ملاصدرا اگرچه این اثر از شخصی باشد که در افکار از ملاصدرا تبعیت نکرده باشد .

پروفسور کُربن سالیان متمادی بتحصیل و تدریس فلسفه جدید اشتغال داشتند و مدتی بیش از دوازده سال در آلمان بتحصیل فلسفه پرداخته‌اند و بعد از مراجعت بوطن خود - فرانسه - آثار و افکار استاد خود را در مجلدات متعدد از آلمانی بزبان فرانسه ترجمه نمود و بر افکار استاد شرح و تعلیق نوشت .

آقای کُربن از راه مطالعه افکار حکمای اسلامی مثل شیخ رئیس و شیخ اشراق با افکار حکمای مشایی و اشراقی آشنا شد. در آثار دانشمندان اسماعیلی مطالعات زیادی دارد و برخی از کتب این طایفه را با مقدمه و تعلیقات خود منتشر کرد. کُربن با آثار شیخ اشراق علاقه شدید دارد - حکمت اشراق و مطارحات و مقاومات و مشارع - و اخیراً کلیه آثار فارسی او را با تعلیقات و حواشی خود چاپ و منتشر نمود (۱۸) این دانشمند بزرگوار با افکار ملا صدرا و شارحان کلمات او بسیار مانوس است و به عرفان شیعه شیفتگی خاصی نشان میدهد و همین توجه ایشان به صدر المتألهین و تلامیذ و اتباع او سبب تألیف و چاپ منتخبات فلسفی می‌باشد.

آقای کُربن بعضی از آثار سید حیدر آملی مازندرانی، عارف بزرگ شیعی را با شرح و مقدمه مبسوط چاپ و منتشر نمود و شرح اصول کافی ملا صدرا و شرح قاضی سعید قمی بر توحید صدوق را در مدارس عالیّه فرانسه تدریس می‌نمایند. و این خود مسلم است که احدی از علما و دانشمندان مغرب زمین با این خلوص و ارادت و با این تنوع که زاده جامعیت این استاد بزرگ است، موفق نبوده است و منشأ این همه خدمات نگردیده است

* * *

برخود لازم میدانم که از مدیر عامل چاپخانه دانشگاه استاد دانشمند دانشکده پزشکی جناب آقای دکتر علی اصغر مینو تشکر کنم از آن جهت که از کوشش

(۱۸) باید توجه داشت که آثار فارسی شیخ اشراق را که مشتمل است بر چندین رساله عالی فلسفی به سبک حکمت اشراق دوست دانشمند جناب آقای دکتر سید حسین نصر «ادام الله توفیقه» تهیه و تصحیح و با نسخه‌های متعدد مقابله نموده‌اند و بر این مجموعه مقدمه به فارسی نوشته‌اند و در این مقدمه، رسائل شیخ سعید شهید را معرفی کرده‌اند. رسائل فارسی شیخ اشراق دارای اهمیت شایان توجه و از آثار کم نظیر در زبان فارسی بشمار می‌روند. آقای کُربن مقدمه‌ی به زبان فرانسه باین کتاب مرقوم داشته‌اند که جزء سلسله انتشارات انستیتیوی ایران و فرانسه منتشر شده است.

دائمی وعلاقه شدیدی که به پیشرفت کار چاپخانه و تکمیل مطبعه و توسعه آن دارند وضع مطبعه را منظم و مرتب نموده اند و هر دو بار که باین سِمَت انتخاب شده اند خدمات شایانی انجام داده اند و از روی صمیمیت و اعتقاد به لزوم ترقی و تعالی امور چاپی و تسهیل چاپ کتب اساتید دانشگاه این سِمَت را عهده دار شده است . امیدوارم که مقامات دانشگاهی ازمساعی جمیله دکتر مینو قدردانی نموده و جهت تکمیل و توسعه چاپخانه معظم له را کماکان یاری نمایند .

در پایان از دوست عزیز آقای محمود ناظران پور متخصص امور فنی که متجاوز از ده سال - ۱۰ - است در چاپ کتب ، در نهایت صفا و صمیمیت این جانب را یاری می نماید و بواسطه دقت در کار چاپ مشکلات چاپ کتاب را بر حقیر آسان نموده و در غلط گیری و تصحیح نسخ یار مددکار دائمی این حقیر است کمال امتنان را دارم و توفیق و سلامتی ایشان را از خداوند خواستارم .

والحمد لله علی حصول ما اردناه و تحصیل ما قصدناه ، والصلوة علی خیر خلقه و اشرف بریته محمد - واسطه نزول البرکات والخیرات ، وعلی آله لا سیما باب مدینه علمه و وارثه و خاتم ولایته علی بن ابیطالب «روحی له الفداء» .

ربیع الاول - ۱۳۹۵ هجری قمری ، مطابق با آوریل - ۱۹۷۵ - میلادی

سید جلال الدین آشتیانی

بنام آنکه جان را فکرت آموخت

فهرست منتخبات - جلد دوم -

مطالب منتخبه از سید احمد اصفهانی شاگرد میر محمدباقر داماد از صفحه ۵
تا ص ۱۱۸ .

مطالب منتخبه از ملا محسن کاشانی تلمیذ صدر المتألهین از ص ۱۱۸ تا ص
۲۷۸ .

منتخبات از محمدبن علی رضا آقا جانی شاگرد صدر المتألهین از ص ۲۷۸ تا
۳۹۸ .

منتخبات از شیخ حسین تنکابنی شاگرد ملا صدرا از ص ۳۹۸ تا ص ۴۱۰ .
منتخبات فلسفی از قوام الدین حکیم شاگرد آخوند ملا رجبعلی از ص ۴۱۰ تا ص ۴۴۸ .
منتخبات فلسفی از محمد رفیع پیرزاده شاگرد آخوند ملا رجبعلی از ص ۴۴۹
تا ص ۴۸۸ .

منتخبات فلسفی از ملا محمدباقر سبزواری تلمیذ میر فندرسکی از ص ۴۸۹ تا
ص ۵۵۶ .

فهرست تفصیلی جلد دوم منتخبات فلسفی

قسمت فرانسوی از جناب آقای هنری کُربن پروفیسور مدارس عالیّه در سربن
فرانسه .

قسمت فارسی و عربی به تهیه و تحقیق سید جلال الدین آشتیانی، استاد فلسفه و تصوف در ایران.

ترجمه احوال و آثار فلسفی حکیم دانا میرسید احمد عاملی اصفهانی زنده -
در سال ۱۰۴۶ ه. ق. - و کیفیت تدریس آثار حکمی و عرفانی در دارالعلم و
مرکز سلطنت صفویه شهر تاریخی و معظم اصفهان ص ۱ تا ۸.
تحقیق در معاد جسمانی و نقل اقوال و عقاید در معاد بنا بر آنچه که شیخ رئیس
در رساله اصخویه نگاشته‌اند و تعلیقات سید احمد بر قسمت معاد کتاب شفا، و بیان
حقیقت معاد جسمانی بنا بر تقریر شیخ رئیس در شفا و توجیه کلمات شیخ در مبدأ
و معاد و نقل اقوال حکمای دوره اسلامی از ص ۸ تا ص ۳۰.
نقل عقاید و آرای محققان از حکما در مآله مثل نوری و صور افلاطونی
و تحقیق مسلک حق بنا بر مسلک صدرالحکماء و تحریر مرام او و بیان اشکالات
وارد بر شیخ رئیس و سید احمد از نگارنده از ص ۳۱ تا ص ۴۶.

* * *

در صفات مبدأ وجود و بیان اقسام صفات به تقریر سید احمد حول مطالب شیخ
در شفا و نقل کلام میرداماد در نحوه فاعلیت حق و بیان آنکه حق مجرد وجود
صرف مبرا از تعینات امکانیه است و نقل کلمات متأخران در نحوه وجود حق و
اشکال بر کلام صاحب محاکمات از ص ۴۶ تا ص ۵۲.
تقریر کلام شیخ در نفی ماهیت از حق اول و اثبات وحدت حقه اطلاقیه و
نقل کلام معلم دوم ابونصر فاریابی در نفی ماهیت از مبدأ وجود و بیان مرام ذوق
الناله در وجود و نقل کلمات محاکمات و مناقشه بر او در مقام تحریر و توجیه کلام
شیخ اعظم ابن سینا و بیان نحوه تحقق ممکنات از ص ۵۲ تا ۵۸.
نفی مثل نوری افلاطونی و بیان اقوال در این مسأله و نقل توجیه اهل حکمت
و تأویل آنان در مثل افلاطونی از ص ۵۸ تا ص ۶۴.

شرح مطالب شفا و اشارات در مسأله علم باری و نقل اقوال در علم حق و بیان قول حق در این بحث مهم و نقل آراء و عقاید ملا جلال دوانی و میر صدر و غیاث الحکماء و دیگر محققان از متأخران و نقل کلمات صاحب اشراق از حکمت اشراق و مطارحات از ص ۶۵ تا ص ۱۱۵ .

بیان احوال و آثار حکیم محقق و عارف متأله ملامحسن فیض کاشانی و معرفی کتاب المعارف الالهیه و بیان مطالب و فهرست مباحثی که در منتخبات از علامه فیض نقل شده است از ص ۱۱۶ تا ص ۱۵۱ .

الباب الأول فی الوجود والعدم وفیه معرفة الذات وتحقیق آنکه موجود بالذات حق اول است که اصل وجود است و اثبات اصالت وجود و اعتباریت ماهیت و تقریر معانی اصالت وجود و بیان نحوه تحقق و موجودیت ماهیات و اثبات واجب الوجود و بیان معنای امکان و تحقیق آنکه جمیع سلسله وجود - چه متناهی، و چه غیر متناهی - باید باصل وجود منتهی شود که بالذات واجب است و ممکن همانطوری که در مقام ذات موجود نمی باشد، موجد و مفیض و خلاق هم نمی باشد از ص ۱۵۲ تا ص ۱۵۷ .

فی بیان ان الحق وجود بحث خالص منزّه عن الماهیّة وان العدم لا ذات له وان کل ممکن زوج ترکیبی ص ۱۵۸، ۱۵۹ .

فی بیان الموجود الذی یکون الوجود مقتضی ذاته من دون ان یکون محتاجاً الى فاعل وقابل ومبدأ وغایه، فهو اولی بالموجودیّة والتحقیق ص ۱۶۰، ۱۶۱ .

بیان تشکیک خاصی و نفی قول کسانی که گفته اند در ذات و حقیقت شیء واحد تشکیک و تفاوت موجود نمی باشد و تقریر آنکه ماورای حقیقت وجود امری متصور نمی باشد لذا اصل وجود محیط بر همه اشیا است و در مقام ذات وابسته به امری نمی باشد و - لیس للوجود البحت الخالص، ماهیّة اصلاً - و اصل وجود قابل اکتناء نیست لذا مطلقاً ادراک نمیشود، لذا اتم و اقدم و اغنی از وجود حق که اصل وجود است

متصور نمیباشد - ولا یحیطون به علماً ، و غنت الوجود للحی القیوم - ص ۱۶۱ ، ۱۶۲ .

باب دوم اصول المعارف در علم و جهل و بیان و تعریف این دو، و بیان معنای علم و تقسیم آن بصوری و حضوری و تحریر و تقریر این اصل که متعلق علم و صورت ادراکی دارای چشمرطی است و بیان نحوه تعلق علم بموجودات مادی و محسوس و تقریر معنای نور و نسبت آن با وجود و نحوه ظهور مدرکات در مواضع ادراکی و بیان معنای حیات و اقسام و انواع آن ص ۱۶۹، ۱۷۰ تا ص ۱۷۲، ۱۷۳ .

بیان وجوب انتهای کافّه جهات فقر و فاقّه بغنای ذاتی حق اول و لزوم برگشت جهات امکانی بجهت وجوبی و بالاخره ضرورت انتهای ما بالعرض بما بالذات و تقریر نحوه نسبت ذاته تعالی و اسمائه و صفاته الی ماسوی الله و ان الهیّته ثابتة فی الأزل ، فذاته بذاته فیاض بلامنع و تفسیر و تقریر آنکه صفات او عین ذات اوست و کلیّه کمالات ذاتی او متحد با ذات و انه بسیط الحقیقه منزّه الذات عن الموضوع و الماده و العوارض و انّ ذاته علم بکل شیء و ظهور ذاته لذاته میلاک انکشاف الاشیاء له ، و ان علمه بذاته علم تفصیلی بکل شیء ص ۱۷۴، ۱۷۵ تا ص ۱۸۱ .

فی انّه تعالی مبتهّج بذاته ابتهاجاً منزهاً عن الأنفعال و ان ابتهاجه بذاته ملازم لا ابتهاجه بلوازمه و ان ابتهاجه بآثاره عین ارادته للأشیاء و هو یرید ذاته و یحب نفسه بعین ارادته و حبّ للأشیاء و ان العالی لا یرید السافل ولا یریده بالذات و کما ان ذاته تعالی کل الوجود فهو بذاته کل العلم و القدرة و الارادة و انه لا یجوز الاحاطة لعیره علیه بل هو محیط علی الاشیاء و سار فی کل شیء بلا لزوم تجسم و تشبیه ص ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵ .

الباب الثالث فی الغنی و الفقر و فیه معرفة الاسماء

این باب مشتمل است بر بیان معنای غنای ذاتی و تعریف افتقار و احتیاج و تقریر نحوه ارتباط جهات فقر ذاتی بجهت غنای ذاتی حق و کیفیّت فاعلیّت حق

اول و نفی اولویت باقسامها و عدم جواز ترجیح احد المتساویین علی الآخر بدون مرجح، و بیان آنکه شیء تا واجب نشود موجود نگردد، و بیان فرق بین امکان وجودات و امکان لازم نفس ماهیات و بیان امکان استعدادی و فرق آن با امکان ذاتی و بیان استغنائی ذاتیات از جعل و تقریر آنکه ماهیت در اصل وجود بفاعل تعلق می گیرد، و بیان آنکه واجب بالذات، واجب مین جمیع الجهات و کل فقیر بالذات ماهو فقیر بالذات ص ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۱ .

فی انه یفیض الوجود علی هیاکل الأشياء بتوسط اسمائه الحسنی وان الوجود مع وحدته الشخصیة یتجلی بصفتمن الصفات ویمتاز عن الأشياء والأشیاء بأسرها مظاهر لأسائه تعالی، فهو سبحانه خالق و مدبّر و کل اسم ربّ نوع من الأنواع، وان الاسماء تنقسم الی اسماء کلیّة و جزئیّة و تحت کل اسم کلی اسماء جزئیّة ص ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴ .

الباب الرابع فی المهیّات و تعیّناتها و بیان معرفة ماسوی الله

بیان احکام خاصه ماهیات امکانیه و تقریر اعتبارات وارد بر ماهیات از لا بشرطی و بشرطی و بشرط لائی، و تعریف جنس و فصل و ماده و صورت در مرکبات و سائط و نحوه افتقار جنس بفصل و تقریر آنکه مقوم و مبدا اثر در مرکبات فصل اخیر هر نوع است و تحقیق در اینکه شیء مادامی که از ابهام خارج نشود و مشخص جزئی نگردد و واجب نگردد موجود نشود، و بیان معنای تعین، و بیان آنکه معانی نوعیه از ناحیه نفس ذات متکثر نمیشوند و تحقیق در آنکه مجردات تکثر فردی ندارند و نوع مجرد در فرد واحد منحصر است بیان آنکه آنچه واجب و قائم بذات و بی نیاز از سبب و علت است، به نفس ذات خود متعیّن میشود ص ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۲۰۰، ۲۰۱ .

انما شرف کل موجود بغلبة الوحدة فيه و تقریر آنکه هیچ موجودی از وحدت

خالی نیست و بیان اقسام وحدت و تقریر آنکه وحدت وجود، عددی نیست بل که مبدأ اعداد است از این جهت وحدت حق داخل وحدت عددی نمی باشد ، اگرچه مبدأ تقویم کلیه کثرات است .

و ایجاد الحق الخلق عبارة عن ظهوره في مراتب الخلق مثل ایجاد الواحد بتكراره الأعداد . و بیان ان وحدة المجردات مبنية لوحدة الحيات و بیان وجوه الفرق بين الوحدة العددی والإطلاق و بیان کیفیت نسبت حق از جهت تجلی در مراتب وجود، بکثرات و ليس حال ماسوى الله بالنسبة اليه تعالى الا كحال الأمواج على البحر الزخار وغيره تعالى بحسب الظهور خيال محض وان الحوادث امواج، والبحر بحر على ما كان في قدم ... ص ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴ .

الباب الخامس في الاسباب والمسببات وبيان تعريف الغايات وتحديد النهايات

بیان اقسام علت و تقرّر وجوه فرق بین علل فاعلی و غایی و مادی و صوری و تقریر آنکه در کثیری از اشیاء فقط علت فاعلی و غایی موجود است، برخی دارای علت صوری و فاعلی و غاتی هستند بلا علة مادیّة و بیان انواع فاعل از فاعل بالطبع و بالقصد و بالرضا ... و تحقیق آنکه بالأخره ممکنات باید بامری منتهی شوند که وجود آن واجب بالذات و عدم آن ممتنع ذاتی باشد و تحقیق آنکه علت باید با معلول خود مسانح باشد و بیان قاعده الواحد و تقریر آنکه معلول واحد شخصی نباید دارای علل متعدد مستقل باشد و تحقیق آنکه جسم محال است که علت فاعلی و موجد شیء باشد و دیگر آنکه اجتماع جهت فعل و قبول در امر واحد ممکن نمیشد و هر فاعلی که مبدأ فعل خود شود مسلماً باید حصول غایت مترتب بر فعل بر عدم آن ترجیح داشته باشد و غرض هر فاعل باید فوق فاعل و بحسب شرافت وجود برتر و هر فاعل موجد معلول خود، باید فعل او معلل به غایتی اعلی باشد و عقول طولیه در معالیل خود بجهت تشبه بعلم اشرف از خود تأثیر گذارند و بیان اقسام غایت و نفی

اتفاق و عبث و لزوم انتهای جمیع غایات باصل و حقیقت وجود که مبدأ مطلق و غایت مطلق است و ان الحق غایة كل شيء وان الحسب منه تعالى سارية في كل شيء والعقول الكلية والنفوس النطقية بل الصور القائمة بالمادة وبالجملة كل الأشياء تكون مظاهر حبه وابتهاجه وان العشق بالحق سبب وجودها وغاية افاعيلها ونحن نلتذ بادراك روائع الحق فهو سبحانه لا يفعل لغرض خارج عن ذاته وانه لا يسئل عما يفعل، لأنه غنى عن العالمين، وان توقف ظهوره وذاتاً وصفة على الخلق لا تنافی غناؤه لذاته وانه تعالى فاعل بالتجلّي والعناية ص ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶ الى ۲۲۹ .

الباب السادس في الطبايع

بيان حدوث عالم بحسب حرکت ذاتی و جوهری و سیلان عالم ماده و طبع

این باب جهت اثبات تجدد و حدوث عالم بحدوث زمانی و سیلان و تصرّم در ذات عالم ماده، منعقد شده است و آخوند فیض به تبع استاد خود، صدرالحکماء در صدد اثبات حدوث عالم برآمده است و بالأخره مدعی است که حدوث مورد اجماع ادیان و مذاهب همین سیلان ذاتی موجود درعالم زمان است و چون برهان بر حرکت جوهری قائم نموده است نتیجه گرفته است که حرکت و زمان درجوهرعالم رخنه نموده است و هیچ موجود مادی يك آن ثبات ندارد .

هرجسم دارای بُعد جوهری قابل فصل و وصل است که مرکّب است از جهت قوه و فعلیّت و از آنجا که جهت قوه و فعلیّت باهم تنافی دارند ، نمیشود که جهت قوه همان جهت فعلیّت باشد، ناچار جوهر جسمانی مرکّب است از دو جزء جوهری و چون قوه از آن جهت که قوه است دارای وجود و فعلیّت نیست ناچار جهت قوه مندک در فعلیّت است و با صورت نوعیّه خود متحد است نه آنکه هرجسم دارای دو جزء باشد منضم بیکدیگر و دیگر آنکه هرجسمی غیر صورت جسمیّه که جسم تعلیمی است دارای صورت دیگری است که از آن بصورت نوعیه تعبیر کرده اند و از این راه

اجسام بانواع متعدد متنوع میشوند درحالتی که دراصل جسمیت متحدند . نسبت صورت جسمیه بصورت نوعیه درحکم نسبت صورت است بماده وهیولای اولی . صورت نوعیه تمام هویت جسم ومنشأ تحصل ماده ومبدأ آثار خاص هر نوع است. فیض در مطاوی این باب درصدر اثبات حرکت درجوهر برآمده و براین مهم پراھین متعدد اقامه نموده است که نگارنده درمقدمه اصول المعارف که مستقلاً چاپ شده است مفصّل دراین مسأله بحث کرده ام ص ۲۳۰، ۲۳۳ .

بیان برهان بر حرکت جوهری وتقریر آنکه: لما كانت الحركة والسكون من آثار الطبيعة ... وان كل ساكن فمن شأنه الحركة، فالطبيعة متحركة بالفعل او بالقوة - اذ لا يمكن صدور الحركة عن الثابت ... بیان اثبات لزوم رجوع الحركات الى المتجدد بالذات وتقریر ربط المتغیّر بالثابت بناءً على الحركة الذاتية وتحقیق ان تجدد الطبيعة عين ثباتها ، وثباتها نفس تجدها، وان لكل طبيعة او لكل نوع من افراد الطبيعة او لكل فرد من افرادها السیالة اصل ثابت مجرد بحفظ انواع المتغیّرات، وان مفيض الحركة امر مجرد يفيض نفس المتحرك والمتحرك بوصف الحركة غير مجعول لكون الذاتي غير مجعول بالذات بل بالتبع والعرض ، وان الافتقار الى الجاعل ليس امراً زائداً على ذات المجعول لأن الفقر الذاتي ليس الا نحو وجود المجعول وان الممكن في حدوثه وبقائه مفتقر الى الجاعل الفنى ص ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶ تا ص ۲۴۴ .

قسمت آخر منتخبات مربوط به فیض در بیان معنای حرکت وزمان ومكان و امور مربوط بزمان ومكان وتقریر معنای ازل وأبد، وتحقیق آنکه حرکت وزمان از خواص عالم ماده است ومجموعه عالم آفرینش وحق اول - جلّ جلاله - در مقام اعلى و ارفع از حرکت وزمان واقع شده اند . فی تحقیق ان کلمات هو بالقوة كما انه متحدة مع الصورة ، يحتاج فی اتصافه بجهة الفعلية الى امر يخرجها عن الابهام الى التحصل والفعلية، وانّ للحركة فاعل قابل وغاية و... و بیان وجوه الفرق

بین الحركة القطعیة والتوسطیة، وان الحركة امر متصل واحد وكذا الزمان وان الحركة تقع فی الزمان لا فی الآن .

بیان اقسام الحركة من الذاتیة والعرضیة و بیان ان جمیع اقسام الحركة ترجع الى الطبیعة فالطبیعة اذن سیال ومتحركة ذاتاً لا بدّ فی كل حركة ولا بد فی ایه مقولة وفعت الحركة فیها من امر ثابت باق وامر متجدد سیال غیر باق، وان الحركة فی كل مقولة عبارة عن اتصاف الموضوع بفرد من افراد المقولة فی كل آن يكون مخالفاً للفرد الذی حصل قبلاً ص ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٤٧ تا ص ٢٥٠ .

لیست الحركة عبارة عن تغیر حال المقولة المعینة ... وان الحركة واقعة فی انقولات العرضیة والجوهریة وان الاستکمالات النفس الانسانیة من لدن كونها جنیناً الى كونها متحدة مع المجرّد القدسی تدل علی وقوع الحركة فی الجوهر النفس من الإنسان، وانقلاب العناصر مثل انقلاب الصورة المائیة الى غیرها لا یجوز الا بالحركة والتدریج لا الدفعة وان المقولات العرضیة سوى الكم والکیف والأین والوضع لا تقبل الحركة بالذات ص ٢٥٠، ٢٥١، ٢٥٢ .

فی ان الحركة تنقسم الى السریعة و غیرها ولا تخلو عن حد ما من السریعة والبطؤ ، وان كل ما یقبل الكون والفساد ففیه مبدأ میث مستقیم وان الميل هو انسب القرب للحركة ولهذا لا یتحرك الجسم حركتین مختلفین معاً بالذات، وان الحركة لا تكون طبیعیة الا ویكون الجسم الى حالة غیر طبیعیة، ولا بدّ بین كل حركتین مختلفین من سکون ص ٢٥٣، ٢٥٤، ٢٥٥، ٢٥٦ .

فی تحقیق ان الجهات بالطبع اما فوق واما تحت والفوق محیط والتحت مرکز، والمیل اما الى الفوق او الى التحت و بیان وجه الفرق بین السریعة والبطیئة من الحركات وكل من السریعة والبطؤ مقدار للحركة ومقدار الحركة لا بد ان یكون من نسخها ولهذا انكانت الحركة فی الجوهر فمقدارها، مقدار جوهری وانكانت فی الاعراض فهو من جنسها ایّ اما مقدارا ینییّ او کمی و غیرها ص ٢٥٧، ٢٥٨، ٢٥٩، ٢٦٠، ٢٦١، ٢٦٣ .

در بیان آنکه زمان نیز امری ممتد و متقدّر و از عوارض تحلیلی حرکت است و منقسم میشود بزمان جوهری و زمان عرضی و آن الزمانيان آنما تتقدم بعضها على بعض الزمان و الزمان ای اجزائه يتقدم السابق منه على اللاحق بالذات، زان الآن طرف للزمان، وله معنيان، أحدهما ما يتفرع على الزمان والثاني ما يتفرع عليه الزمان
س ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶ .

فی تحقیق آن حدوث الأشياء الزمانية على ثلاثة احواء ... وان الحادث زمانياً كان او ذاتياً، يستلزم المسبوقية بالعدم او الاللا وجود وانه لا يتقدم على الزمان شيء الا ذات الباري او وجه من وجوه الحق الأول وان تقدمه على العالم ذاتي وان فاعلية ازلي وانه ليس بين الحق والعالم عدماً موهوماً. ازلياً سيّلاً ممتداً، ولا يتصور في العدم الصريح الباب، تمام و سيلان و تقدم و تأخر و لحوق و فوات و ان العالم غير مسبوق بالعدم و ان الحق الاول فاعل و غاية و اول و آخر و ظاهر و باطن و الزمان و المكان مخلوقين له، لذا لا يكون فعله زمانياً ص ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۲ .

فی بیان آن کل جسم ينسب الى مكان، يكون مكانه غيره و غير اجزائه، و يصح انتقاله من مكان الى مكان آخر، و وجه الفرق بين السطح و البعد و ان الجسم المتقدّر المحيط على الزمان بمعنى البعد المجرد المنطبق على مقدار الجسم بکلیّته و لا استبعاد بعد اثبات ان في الوجود عالماً مقدارياً محيطاً بهذا العالم، وانه لا يرد

اشكال التداخل لإختصاصه بالماديّات لا المتقدّر المجرد عن المادة، و بیان آن کل جسم فله حيّز طبيعي من ربّه يطلبه عند الخروج عنه، و بیان تعریف مكان بوجهی دیگر و تقرير حقایق مجردة از ماده و مقید بمقدار مثل مثل برزخی محیط بزمان و مكان و بوجهی علت و مبدأ زمانیاتند و با آنکه جسمند ترفع از مكان دارند لذا از آنها بمثل معلّقه تعبیر نموده اند، و تحقیق حقایق وجودی با آنکه در سلك وجودی واحد قرار دارند دارای مراتبی هستند که برسبیل الاشراف فالأشرف از

مبدأ وجود قنزل نموده‌اند و آخرین تنزل وجود ماده و اولین جلوه حق عقل است و نیز حقایق ماده و اصل ماده مستعد از برای تحول بصور است و در صراط ترقی و ترفّع قبول فعلیت بعد از فعلیت و صورت بعد از صورت نموده تا بعد از طی درجات نباتی و ورود در باب حیوانی و نیل بمقام ادراک ذات و حضور ذات بالذات از ماده و هیولی و زمان و مکان بی‌نیاز میشود .

محمد بن علی رضا ابن آقاجانی

قسمت منتخبات مربوط به محمد بن علی رضا شارح قسبات مشتمل است بر مقدمه مؤلف شارح در بیان علت و داعی بر تألیف شرح قسبات و بیانی از نگارنده راجع بشارح علامه ص ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳ .

شرح قسمت اول قسبات-- القبس الأول فی ذکر انواع الحدوث وتقاسیم الوجود بحسبها وتأسيس وتحديد اساس الحكومة حريم النزاع- ومضة - تقرير حدوث ذاتی و بیان حدوث بمعنایی دیگر و ذکر اقوال برخی از اهل کلام و تحریر محل نزاع در مسأله حدوث و بیان نحوه وجود عالم کبیر و کیفیت حدوث مجموعه عالم و بیان ان للعلماء المتألهين والحکماء العارفين اسرار فی کیفیت حدوث الإعادی و تبیین انّه تعالی منزل البرکات وغایة الحركات و منتهی الحاجات ومقصد الرغبات ونهاية الطلبات ص ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۹۰ .

تحریر کلام قسبات : القبس الأول فيه ذکر انواع الحدوث وتقاسیم الوجود بحسبها وتأسيس اساس الحكمة وتحديد (حريم) محل النزاع. و تقرير و بیان تقسیم وجودات و اقسام حقایق از واجب و ممکن و بیان مفهوم امتناع و تحقیق در معنای وجوب وجود، و تقسیم الموجودات علی اوضاع المتکلمین ص ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴ تا ص ۲۹۸

تمهید و تأسيس چند فائده بر سبیل مقدمه (بیان معانی امکان و فرق بین امکان.

وجودی و ماهوی و بیان اقسام صفات و محمولات بحسب وجودات اشیا و تقسیم وجود بحسب وجوب و امکان و بیان مرادالحکماء - ما طباع نوعه ان تتکرر و بیان اصالت وجود و ماهیت و تحقیق در مذهب حق و تقریر مرام استاد خود صدرالحکماء در این بحث و تقریر مطلب اعتزال در ثبوتات ازلیّه و نقل مرام اشاعره ، بیان فرق بین مرکبات از ماهیات و بسائط آن و بیان حقیقت جعل و ایجاد، و بالأخره تحریر فائده یازدهم در بیان جعل لوازم ذاتی و تحقیق در آنکه جعل تألیفی بین شیء و ذاتیات و لوازم ذات محال است و فائده دوازدهم در نحوه وجود حقایق تشکیکی و تقریر برخی از عقاید متأخران و بیان آنکه نفس ماهیات بدون تحقق خارجی تشکیک قبول ننماید - از ص ۲۹۸ الی ص ۳۱۱ .

شارح بعد از تمهید مقدمات بذکر مطلب قبسات پرداخته است و در حدود سه صفحه از مطالب کتاب قبسات را که مؤلف در مقام تقریر اقسام حدوث و تعریف مفهوم حدوث مطابق کلمات موجود در کتب شیخ - شفا و اشارات و نجات و تعلیقات - ذکر نموده آورده است و بعد پرداخته است به شرح کلمات قبسات و در طی چند صفحه به تفصیل مراد میرداماد را بیان کرده است و بعد با کمال مهارت کلام میر را در حدوث دهری مورد مؤاخذة قرار داده و گفته است از آنچه که شیخ در کتب خود بیان کرده است معنای حدوث دهری فهمیده نمیشود بلکه مراد حدوث ذاتی است نه میر از تقریر حدوث ذاتی حدوث دهری فهمیده است و اگر ظهوری در کلام شیخ در حدوث دهری در ابتدای رجوع فهمیده شود بعد از تعمق و مراجعه بسابق و لاحق کلمات او فهمیده میشود که از عبارات حدوث ذاتی اراده شده است ص ۳۱۱، ۳۱۲ الی ص ۳۱۸ .

قسمت چهارم منتخبات آقا جانی عبارتست از شرح کلمات قبسات در مثل نوریّه و صور افلاطونیّه ، میرداماد بعد از عنوان مبحث اقوال شیخ را در این مسأله آورده است و مفصل به تحقیق پیرامون مبحث مثل و کلمات قوم در این مسأله پرداخته

و شارح حدود سه صفحه از کتاب قبسات را در این باب نقل و با کمال مهارت به تحریر غفید میر و حلّ معضلات مسأله مبادرت ورزیده و بعد از تقریر مرام او، چون در این بحث مهم مثل سایر عویصات از اسناد خود ملاصدرا متأثر است به ایراد اشکال به میر و نحوه استدلال او مناقشه نموده است ص ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰.

میرداماد در قبسات بعد از نقل عبارات شریک خود، ابن سینا در این مسأله که : فاسدات لا برهان علیها و الهمحسوسات لا حدّ لها ، و لیس ایضاً مبرهنّاً علیها ، و بیان آنکه برهان بر امور جزئی اقامه نمیشود به مبنای افلاطن الهی در معقولات و نحوه تحقق معقولات بنا بر مبنای او و اینکه - انّ الصور المعقولة المجردة المفارقة عن المادة موجودة... فسمّاها اذا كانت مجردة مثلاً، و اذا اقترنت بالمادة صوراً طبیعیّة... - بطلان قول افلاطون و سقراط پرداخته و شارح قبسات کلمات شیخ را در مثل نوری از کتاب برهان شفا و الهیات شفا نقل و مفصلّ تقریر نموده، و بعد از نقل مبنای میر در مثل نوری و توضیح اشکالات او بر قائلان بمثل، مفصل در نحوه وجود کلیّات بحث کرده است و بعد از تحقیق در مواضع تفسیرات مثل افلاطونی و نقل کلام معلم ثانی ابونصر فارابی در تأویل مثال افلاطونی و تقریر جهات مغالطه در کلام قائلان بمثل از شیخ به نقل کتاب قبسات و اینکه : انت اذا فکرت فی کلامهم وحدت اصول اسباب الغلط فی جمیع ماضل فیہ هاء لاء القوم خمسة، احدها ظنّهم ان الشیء اذا حرّد ... والسبب الثانی غلطهم فی امر الواحد ... الثالث جهلم بان قولنا : انسان کذا ... والرابع ظنّهم انا اذا قلنا : الانسانية یوحد دائماً... والخامس ظنّهم ان اموراً مادیّة ... اذا كانت معلولة .. - و بعد از نقل تفسیر و توضیح میر حول کلام منقول از شیخ ، خود در نحوه وجود کلی بحث کرده است و معقول کلی از انسان را به وجود سعی اطلاقی تفسیر نموده و بعد از بیان مرام افلاطون و تقریر کلام او بوجهی که هیچ یک از ایرادات شیخ و فارابی و میر بر آن وارد نباشد گوید : عدم اذعان باعتبار بت ماهیّت و نرسیدن بکُنه تشکیک

خاصی و جواز بلکه لزوم وقوع تشکیک در مراتب وجود اصل و اساسی دلائل منکران را تشکیل میدهد، گوید: والحق ان تحقیق المثل الأفلاطونیة يحتاج الى مرآت عقلیة ینطبع فیها صور الحقایق ... و اذعانها ینحتاج الى قوة باطنیة نورانیة ورسوخ تام فی الحکمة النظریة و الکشفیة ص ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، تا ص ۳۶۰.

قسمت پنجم مطالب منتخب از شرح قسبات درنقل متن قسبات در انکار شریک در تعلیم - یعنی معلم ثانی - در جمع بین آراء افلاطون و ارسطو و اینکه محال است بین قول و مصلک این استاد و شاگرد تخالف اساسی رخ داده باشد می باشد و میرداماد در قسبات تقریر معلم و توجیه او را نقل و مورد اشکال قرار داده و بموارد استدلال معلم از اتولوجیا اشکال کرده است و بعد از نقل کلمات شیخ اشراق به تزییف، قول نبیخ مکاشف پرداخته و بشارحان کلمات او اشکال کرده است، شارح علامه جمیع مطالب قسبات را در طیّ شرح خود مورد اشکال قرار داده است و خود مطابق مختار استاد عظیم خودش به مثل نوری اذعان کرده است ص ۳۶۲، ۳۶۳ تا ص ۳۷۵.

قسمت ششم منتخبات شارح محقق قسبات اختصاص دارد به شرح کلمات میر در آخر قسبات درمسأله جبر و اختیار و تقریر شکوک فخر رازی و دیگر اشاعره و تقریر شارح کلمات میرداماد را با تحریری روان و بیانی حاکی از احاطه و تضاعف ص ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸ تا ص ۳۸۹.

قسمت هفتم منتخبات در شرح و بیان شبهه معروف درباب اراده و تحقیق آنکه اراده درانسان امری غیراختیاری و فعل مستندبآن نیز غیراختیاری و تقریر جواب این مشکل و عویصه ص ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱ تا ص ۳۹۶.

قسمت هشتم عبارت است از نقل - توصیة و دعا - از میرداماد، در آخر قسبات و ختم شرح به این عبارت: وقع الفراغ من شرح کتاب القسبات الذی رمی رواجه بالکساد ... قلت فی التاریخ هکذا:

زین درج بیان که مثقب طبعم سفت کل‌های مرادِ هوشمندان بشکفت...
...، شرح قبسات - سال تاریخش گفت ۱۰۷۱- ص ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸.

منتخبات از شیخ حسین تنکابنی

ترجمه احوال مختصر از تنکابنی یکی از اعظم تلامیذ صدرالحکما و نقل دو رساله از او، یکی رساله در وحدت وجود و رساله دوم در انواع و اقسام مردمدر در قیامت و رستاخیز و یوم‌الحشر ص ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، تا ص ۴۰۹.

منتخبات از قوام‌الدین

ترجمه مختصری از حالات او و ذکر محققان از معاصران او و معرفی قوام‌الدین حکیم محمد رازی تهرانی رساله‌یی بفارسی از این دانشمند ص ۴۱۰، ۴۱۱.
بیان تعریف و تعیین موضوع هر علم و تقریر آنکه هر علمی از سه جزء مرکب است، موضوع و مبادی و مسائل و تعیین موضوع علم فلسفه و حکمت الهی و بیان مسائل و مبادی تصویری و تصدیقیه آن و بیان و تعریف مواد ثلاث و بیان اقسام و انواع امکان از ذاتی و عام و خاص و استعدادی و نقل کلام ارسطو در تلازم قضایای موجه و نقل اثولوجیا در تلازم بین اشیاء حسیه و عقلیه و بیان معنای امکان فاعل و قابل و مقبول ص ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۶، ۴۱۷.

فصل اول - در تقسیم موجود بواجب و ممکن بنا بر مبنای متأخران و تقریر عقیده مؤلف ص ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲.

فصل دوم - در تقسیم موجود بواحد و کثیر و وجوه فرق بین واجب و ممکن و وحدت عددی و اطلاقی و وجوه فرق بین اقسام واحد از بالذات و بالعرض و واحد بالاتصال و بیان جهت تقابل بین وحدت و کثرت و دیگر مسائل مربوط بوحدت و کثرت ص ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶.

فصل سوم - در لواحق وحدت و کثرت و فصل چهارم در تقسیم وجود به جوهر

و عرض و تحقیق در احوال مقولات جوهری و عرضی و بیان تعریف مقولات از کم و کیف و فصل پنجم در تحقیق ماهیت مضاف ص ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹ تا ۴۳۴، ۴۳۵ .
فصل ششم - در تحقیق ماهیت جسم و اثبات ترکیب آن از ماده و صورت و بیان وجوه فرق بین جسم تعلیمی و طبیعی و تحقیق در معنای هیولی و نحوه وجود آن و فرق بین بسائط و مرکبات ص ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۴۰، ۴۴۱ .

فصل هفتم - در اثبات عقل و نفس و نحوه وجود این دو و کیفیت ارتباط آنها با یکدیگر و نحوه صدور کثرت از وحدت و پیدایش مراتب و درجات وجود، و بیان قاعده الواحد و تقریر معنای بسیط الحقیقه و تحقیق در آنکه جسم مبدأ فاعلی جسم دیگر نشود و اجسام در کیفیات فعلیه و انفعالیه مؤثرند و دیگر مباحث مربوط باین مسأله و فرق بین نفس و طبیعت و ماده و صورت و لزوم رجوع کل الی الله و :
فسبحان الذی بیده ملکوت کل شیء ، والی الله تصیر الأمور ص ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴
۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸ .

فهرست منتخبات محمدرفع پیرزاده

ترجمه احوال و شرح آثار و معاصران و اساتید و تلامیذ او و نحوه تفکر فلسفی پیرزاده مولانا محمدرفع (قده) ص ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱ .

قسمت‌هایی از معارف الهیه پیرزاده تقریر درس استاد تحریر او آخوند ملا رجبعلی در این جا آورده شده است که عبارت است از: سبب تدوین و جمع مجموعه و بیان مسائل آن - فی مائیه الحکمه و حقیقتها و درجاتها فی العلوم ... فیه مقدمه و ثلاث مقاله و خاتمه - فصل - ۱ - فی مائیه الحکمه ... بیان سبب تقدّم فلسفه الهی بر دیگر علوم ... بیان علوم بدیهی و کسی در تصدیقات و تصورات، نحوه ادراک مجهولات از راه معلومات و استنتاج نظریات از بدیهیات و بیان اقسام نظریات و ملاک صدق و کذب در قضایا، و وجوه فرق بین برهانیات و خطابیات؛ یقینیات و ظنیات و فرق بین حکمت نظری و عملی، و تمییز بین علوم نظری و عقلی و فروع

واحکام عملی و تقسیم خلیقات و بیان لزوم معرفت حق از طریق یقین و بیان وظایف صاحبان معرفت از علوم نظریه صرف و تعبدیه صرف و لزوم تعاون در اجتماع بشری و بیان اقسام علوم غیر یقینی و قضایای مستفاد از غیر قضایا، و قیاسات موجب یقین و تعریف حکمت عملی و نظری و بیان آنکه علوم مطلقاً کمال نفس ناطقه و منشأ خروج آن از قوه بفعلیت و از نقص بکمال است و تقریر تمایز بین علوم در تقدم و تأخر و شرف و فضیلت و هکذا ص ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۵، ۴۶۰، ۴۶۱ .

بیان آنکه علم الهی خیر و غایت قصوی و منشأ کمال نفس و علت نیل آن به درجات اعلی از جنان - و آنکه اعلی و اشرف من جهة الادراك ومن ناحية المدرك ... بل هو السعادة العظمی والغاية القصوی - بحسب موضوع و غایت و نتیجه و مسائل و محمولات این علم اشرف از دیگر علوم است و بیان وجه تأخر و نحوه مقام و مرتبت دیگر علوم نسبت باین علم و تقریر نحوه تقدم و تأخر دیگر علوم بر یکدیگر و وجه و علت آن و تعریف اجمالی سعادت و شقاوت و بالأخره رجوع به تحقیق موضوع لهذا العلم الشریف ص ۴۶۲، ۴۶۳ .

در بیان آنکه موضوع علم اعلی شیء است و بیان تقریر پیرزاده در کیفیت اعمیّت شیء از وجود و شمول آن کل الموجودات والاشیاء را وهو ما يبحث فيه عن جملة الأشياء واعراضها الذاتية ولواحقها ... و در بیان آنکه شیء بمعنای چیزی - اولی است که موضوع این علم باشد گوید : انه اذا اخذ الشيء موضوعاً لهذا العلم كان اولی و بیان علّة هذا والمقالة الاولى فی الشيء والوجود وانقسام الوجود الى ... وفيها سبع معارف، المعرفة الاولى فی بیان الشيء والوجود ص ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶ .

اقامه برهان بر آنکه مفهوم شیء اعم از وجود است و باید موضوع فلسفه اعم المفاهیم و از جهت^۱ صدق و شمول، اشمل الاشیاء باشد و تحقیق در آنکه وجود و شیء

(۱) شیء باوجود از جهت صدق واحد و مساوتند و نمی توان جایی را سراغ نمود که وجود صدق نکند و شیء ، صدق کند و می توان وجود و شیء را مقم از برای جمیع موجودات ←

از باب آنکه اعم المفاهیمند قبول تعریف نکنند و معانی آن‌ها مرتسم در نفس می‌شود با اقسام اولی بدون آنکه واسطه در بین باشد ص ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸ .

دربیان اصالت وجود و تحقیق حول این معنا و اثبات اشتراك لفظی در وجود به تبع استاد خود و مسائل راجع باین مسأله و بیان فرق بین وجود اثباتی و معمولی و وجود رابطی و وجه اختلاف وجود باختلاف موضوعات و ماهیات و نفی ماهیت از وجود و بیان بساطت آن و نفی اشتداد در وجود و بالأخره اثبات تباین نفی تشکیک خاصی و غیره من المسائل المرتبطة بهذه ص ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۴ .

المعرفة الأولى في تقسيم العلة - بیان و تعریف علت و تقریر و تحقیق در اقسام و انواع آن از فاعلی و غائی و مادی و صوری و تقریر آنکه علت تامه از معلول جدا نمی‌شود و با شرائط تحقق علیت صدور معلول ضروری و حتمی است و ان الواحد لا یصدر عنه الا الواحد و لزوم معیت وجودی علت و معلول و نفی اولویت باقسامها و اثبات آنکه مرجح حدوث نفس وقت نمی‌شود و اثبات ازلیت فاعلیت حق و بیان انواع علت از بالذات و بالعرض ص ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶ و ۴۷۸ .

المعرفة الثانية - فی العلة الفاعلیّة بوجه تفصیلی و ان العلة الفاعلیّة یفید وجود المعلول و انیسته و در تقریر این اصل که جعل و ایجاد بذاتیات تعلق نمی‌گیرد و لوازم ذات نیز غیر معمولند بلامجمولیه ذات و لوازم ذاتی وجود نیز همین حکم را دارند و بیان این اصل که معلول باید با علت خود مناسبت داشته باشد - و لا

→

قرار داد و آنچه ایشان را در این مخمسه که در عین حال خالی از مضحکه نیز نباشد ، آنستکه ایشان در اول باب مقرر نفرموده‌اند که شبیهت بردوقسیم است ، مفهومی و مصداقی ، یعنی وجودی و ماهوی و شیء وجودی ماقول وجود است و موضوع فلسفه است لذا می‌توان موضوع فلسفه را وجود یا موجود دانست و این دو مفهوم هردو بسطند و از عوارض عامه عارض بر کل شیء حتی الواجب . و اما شیء مفهومی نیز از جهت تحقق و ثبوت و نقاضت با عدم بحمل شایع بوجود برمی‌گردد .

یمكن ان يوجد كل شيء وبيان برخی دیگر از احکام مشترکه ص ۴۷۹، ۴۸۰،
 ۴۸۳، ۴۸۱ .

در بیان آنکه ممکن است شيء از علت مادی و صوری (صورت مقابل ماده نه اصل وجود) مستغنی باشد ولی از علت فاعلی هیچ موجودی بی نیاز نمیباشد و حق اول بی نیاز صرف است و هر ممکنی محتاج بالذات و فقیر از کافّة جهات است و بیان برخی دیگر از احکام علیّت و معلولیّت مثل لزوم تضایف بین علیّت و معلولیّت، و لزوم تباین بین این دو و تقریر عدم جواز اتفاق در نظام وجود، و ان جعل الجاعل انما يتعلّق بالماهية والوجود والاتصاف جميعاً ص ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶ .

المعرفة الثالثة في الجعل - بیان تعریفه و ان الجعل مستغنی عن التعريف و بیان اقسام جعل از بسیط و تألیفی و جعل بالذات و بالعرض و تقریر آنکه مجعول نیربایں اقسام منقسم میشود ، و نقل مثال از برای اقسام جعل و غیر ذلک من احکام الجعل و المجموع ص ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹ .

فهرست منتخبات از ملا محمد سبزواری اصفهانی

فقیه و حکیم مشهور

ترجمه احوال و آثار و ذکر تلامیذ و اساتید محقق سبزواری و معرفی حاشیه او بر کتاب شفا قسم الهیات. نگارنده از حواشی او بر قسمت الهیات ، آنچه را که حول موضوع علم نوشته است در منتخبات نقل نموده ام . موضوع علم فلسفه و مسائل و مبادی و بیان اعراض ذاتی و مباحث مربوط باین مسأله از مسائل غامض فلسفه است، سبزواری در این حواشی مطالب شفا را شرح کرده است و متعرض مطالب دیگر محشین شفا نیز شده است در این حاشیه از آقا حسین خوانساری محقق معاصر خود و از حاشیه صدر المتألهین بر شفا در همه موارد مطلب نقل کرده است و نیز همه اشکالاتی را که آقا حسین بر ملا صدرا نموده است نقل و برخی را تأیید و بعضی را

قبول کرده و خود او نیز در مسائل مشکل در ضمن بیان مناقشه در فهم کلمات شیخ از ملا صدرا خیلی استفاده کرده است^۱.

محقق سبزواری در مقدمه حواشی خود بر الهیات شفا گفته است که در این تعالیق فقط بشرح مشکلات و حلّ معضلات کتاب پرداخته و متعهد شدم که متعرض مناقشات وارد بر مباحث نشوم چون غرض از تحریر حواشی بیان مقاصد کتاب است نه ایراد مناقشات، «والشرح غیر الجرح، والتفسیر غیر الرد والنقد» و نیز ملترم شده است که متعرض مطالب تعلیقات و حواشی دانشمندان بر کتاب شفا و نقل اعتراضات شروح و تعالیق شده و نیز از نقل ایرادات محشّین بر یکدیگر، در مواردی که مطالب مهمی که در تحقیق اصل کتاب نافع است و از حکومت و اظهار نظر در وجوه صحت و سقم مطالب منقوله خودداری ننماید ص ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳.

در بیان تعریف فلسفه نظری و بیان - انیته - و معانی العلوم المنطقية ... - و بیان قوله فی الشفاء : انّی العرّض فی الفلسفة ان یوقف علی حقایق الاشياء ... و الاشياء اما موجودة فی الایان ، و لیس وجودها باختیارنا و فعلنا و اما اشياء ... و وجودها باختیارنا و فعلنا ... و بیان وجوه فرق بین حکمت نظری و عملی ... و بیان قول الشیخ : لحصول العقل بالفعل . و بیان قوله : فی کیفیّة عمل او مبدأ عمل . و بیان قوله : یطلب فیها اولا استكمال القوة النظرية ... و نقل کلام بعض الفضلاء - صدر الحکماء - و بیان ورود مناقشه در کلام ملا صدرا و دفع مناقشه آخوند ملا

(۱) از جنبات آنکه از آتّاحین به بعض الاعلام و از آخوند ملا صدرا به بعض الفضلاء تعبیر نموده است در حالتی که هر تازه وارد تشخیص میدهد که حواشی آخوند از شفا علاوه بر اشتغال بر مطالب تازه و بدیع ، عمیق تر است در آن عصر مطالب آخوند آنطوریکه باید حوزه ها را تسخیر کرده بود و بخصوص آنکه محقق سبزواری و خوانساری از تلامید میرفندرسکی و دارای شرب خاض مشایبی بودند و با ذوقیات زیاد انی نداشته اند ولی «بری دو تبار مستوری ندارد در از بندی سراز روزن درآورد»

صدرا بر کلام شیخ ص ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶ .

تفسیر کلام الشیخ: الإشارة جرت فی کتاب البرهان من المنطق. ونقل کلام الشیخ من کتاب البرهان، وتوضیح کلام الشیخ: «ولیس ولا فی شیء منها اثبات الاله تعالی...» نقل کلام آخوند ملاصدرا از تعلیقات بقوله: قال بعض الفضلاء وایراد مناقشه بر فرموده آخوند ملاصدرا ونقل اشکالات آقاحسین خوانساری بر کلام ملاصدرا و بیان آنکه اعتراض خوانساری مناقشه لفظی است و نقل کلام آقاحسین در این بحث که اثبات انّ المتحرکات لا بدّ لها من الإتهاء الی محرک غیر متناه التأثير لیس من اثبات الاله فی شیء... ونقل کلام الشفاء من قسم الطبیعی ص ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸ .

بیان کلام اهل حکمت در موضع فلسفه و تقریر کلام الشیخ: ان المطلوب فی کل علم اثبات الأعراض الذاتیة لموضوعه و تقریر آنکه موضوع علم فلسفه وجود مطلق است نه وجود حق واجب و بیان: انّ واجب الوجود انما یشبّه فی هذا العلم دون غیره. و نقل کلام بعض العلماء (غیاث الدین یا میرصدر دشتکی) و نقل کلام بعض معاصری بعض العلماء: بان البحث عن وجوده تعالی انما هو لحمله علی الموجود المطلق بمعنی ان بعض الموجود واجب. و دفع اشکال از کلام میرصدر دشتکی ص ۴۹۹، ۵۰۰ .

نقل کلام صاحب ریاض الرضوان: ان اثبات الواجب من تقاسیم الوجود، ودلائل اثباته تعالی مع ثبوت الممكنات... فکأنه قیل: انّ الموجود منقسم الی الواجب والممكن. و نقل اعتراض بعض الاعلام - محقق خوانساری - ص ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲ .

بیان قول الشیخ: «اذ قد تبیّن لك من حال هذا العلم» و نقل کلام بعض العلماء و بیان قول الشیخ «کلها ممکن» و «ولا واحد منها» و تقریر قول الشیخ: «مثل الکلیّ والجزئی والقوة» و قوله: «ثمّ من البیّن الواضح» و تقریر کلام الشیخ: «فغیر متأكد... اشارة الی کتاب البرهان: التجربة لا یفید الیقین الا اذا حصل فیاس یقینی و بیان قوله: و نحن نعلم ببدیهة انّ الاتفاق لا یکون کثیر الوقوع، بل الامور الموجودة فی الأكثر انما یکون طبیعیّة او اختیاریّة...» و نقل کلام الشیخ

عن الإشارات فى مسألة الحدوث وان الحادث يحتاج الى السبب وان ترجّح احد طرفى امكان انّما يجوز بواسطة سبب وعلة خارجة ... وان مسألة احتياج الممكن الى العلة ضرورية ص ٥٠٢، ٥٠٣، ٥٠٤، ٥٠٥ .

فى انّه لا منافات بين كلام الشيخ فى الشفاء والإشارات فى مسألة بداهة احتياج الممكن الى العلة ونقل كلام بعض الاعلام فى التعليقة وبيان وجوه الاشكال عليه و تقرير كلام الشيخ فى البحث عن الاسباب القصوى وبيان ان بعض الكليات اعرف عن بعض آخر وان موضوع هذا العلم الموجود بما هو موجود وبطلان زعم من قال ان موضوعه ذات البارى ص ٥٠٦، ٥٠٧، ٥٠٨ .

تقرير مرام الشيخ الأعظم «قده» بقوله : فيجب ان يكون الموضوع الأول هو الموجود ... وبيان قول صاحب الشفا ، فقد بان بطلان هذا النّظر وهو؛ ان هذا العلم موضوعه الاسباب القصوى ، بل يجب ان ... هذا كماله ومطلوبه ... و تقرير مراد الشيخ فى الفصل الثانى فى تحصيل موضوع العلم وتفصيل مراده من قوله : يجب ان نسلّ على الموضوع الذى لهذا ... حتى يتبيّن لنا... وبيان نسبة موضوع العلم الأعلى مع الطبيعى والعلوم التى تحت الطبيعى والعلوم التى تحت الرياضيات والعلم المنطقى الذى موضوعه المعقولات الثانية وتحديد موضوعات العلم التى تكون تحت العلم الأعلى ومراده من قوله : ولها الوجود العقلى اى المعقولات الثانية ... ونقل كلام بعض الاعلام فى المقام وبيان مراد الشيخ من قوله : ثمّ البحث عن احوال الجوهر ... ومن الجسم ... وعن المقدار... وكيف وجودهما ونقل كلام خاتم المحققين بقوله : لا يبعد ان يكون هذا شروعاً فى منهج آخر وبيان اعتراض الفاضل الخوانسارى عليه والجواب عن ايراده وبيان مراد الشيخ وعن الامور الصورية التى ليست فى مادة ونقل كلام بعض الاعلام والمناقشة عليه ص ٥٠٩، ٥١٠، ٥١١، ٥١٢، ٥١٣، ٥١٤، ٥١٥ .

بيان مراد الشيخ «فهو اذن من جملة الموضوع ...» و : اما الجوهر فبيّن ان

وجوده ... بما هو جوهر غير متعلق بالمادة ... وبيان مرامه: ان العدد فقد يقع على المحسوسات ... وقوله : واما المقدار فلفظة اسم مشترك ... ويعنى به البعد المقوم للجسم الطبيعي ... والجسم التعليمي المحدود وقول الشيخ ان المقدار بالمعنى الاول وان كان ... فانه ايضا مبدأ لوجود الأجسام وتقرير مراد الشيخ بعد ما ذكرناه : فاما موضوع المنطق من جهة ذاته وقوله : كذلك قد يوجد أمور يجب ان تحدد وتحقق في النفس وبيان كلامه : امور ... ليست من الأمور التي يكون ... الا في الصفات و ... نقل تعليقة صدر المحققين والمناقشة عليه ص ٥١٦ ، ٥١٧ ، ٥١٨ ، ٥١٩ ، ٥٢٠ .

بيان مراد الشيخ مما ذكره في تعقيب ما ذكرناه بقوله : ان الموجود بما هو موجود، امر مشترك لجميع هذه وانتم ... ولأنه غنى عن تعلّم ماهيّة ونقل كلام صدر الحكماء : هذا وجه اخرى على ان موضوع هذا العلم هو الموجود المطلق والمناقشة على ما ذكره وتحرير مرام الشيخ : ومطالبه الامور التي تلحقه بما هو موجود ، ونقل كلام صدر الحكماء في بيان الملاك في الاعراض الذاتية للموضوعات وان المصدر ذكر في المقام مخّ المطلوب ومغزى مرام الشيخ ولمّا كان درك مراد الشيخ من الامور الصعبة في هذا الموضوع من الشّفا وقد اورد عليه فاضل عصر المؤنّف ونفسه على ما ذكره صاحب الاسفار - قده - ونقل كلام بعض الفضلاء في نسبة المسامحة الى الشيخ ونظرائه في المقام واجاب بما هو حال عن التحصيل ص ٥٢١ ، ٥٢٢ ، ٥٢٣ ، ٥٢٤ .

نقل كلام المحقق الخوانسارى عن حواشيه ونقل ما نقله المحقق عن بعض العلماء : ان غرض الشيخ ليس ان انقسام الموجود الى الانواع عرض ذاتي له ، بل ، ان البحث عن المقولات بحث عن انواع الموجود ... ومن المقرّر ان في العلوم قد يبحث عن نوع الموضوع ، وكذا البحث عن الكلى والجزئى ... بحث عن عوارض الذاتية ... وقد يبحث في العلوم عن احوال العوارض الذاتية لموضوع العلم ، فهذا ان البحثان صحّ ان يكون موضوعهما هذا العلم وليسابا جنيبيّن عنه ، واشكل الخوانسارى بان

هذا لا ينجم مادة الأشكال ص ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷ .

نقل ما اورد الفاضل المحقق الخوانساری علی ما ذكره بعض العلماء فی حسم مادة الإشكال وذكر الاشکالات وتقرير الجواب وذب ما اورد علی العالم المذكور، وتوجيه كلامه فی بیان العرض الذاتی، ثم نقل كلامه بعض العلماء وتحرير ما اشکل علیه معاصره المحقق وتقرير هذا العالم كلام بعض الاجلّة فی حواشيه الجديده علی التجريد ونقل كلام الشيخ فی العرض الذاتی عن كتاب البرهان وتحرير المحقق السبزواری مراد الشيخ واترابه واتباعه فی معنى العرض الذاتی وذكر المعنیان للعرض الذاتی علی مارامه الشيخ علی حدّ قول السبزواری ونقل كلام المحشی الخوانساری فی بیان مرام القوم فی الاعراض الذاتیة ، ثم اورد علیه بما لا یخلو عن المناقشة ص ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴ .

بیان ما ذكره فی الشفاء بقوله : ولقائل ان یقول، انه اذا جعل الموجود هو الموضوع لهذا العلم ، لم یجز اثبات مبادئ الموجودات فيه. این اشکال مشهوری است که در این موضع شده است ، مبادئ علم در علم بالاطر واقع شود. شیخ بعد از نمی شود واصولاً بحث از موضوع ومبادئ باید در علم بالاطر واقع شود. شیخ بعد از تقریر این مهم که در علم اعلی بحث از مبادئ نیز نظر بحث از لواحق آنست، گفته است: «ثم المبدأ ليس مبدأً للموجود کلّه ، اذا الوجود کلّه لا مبدأ له» محشی بذکر مراد شیخ در شفاء پرداخته است وبعد از ذکر عبارت شفاء: «فهذا العلم یبحث عن احوال الموجود...» بذکر بیان عرض ذاتی ونحوه لحقوق آن مبادرت جسته، و کلام شیخ را نحوی تقریر کرده است که خود را در مضمون انداخته وبعد از نقل حاشیه ملا صدرا بر این موضع از شفاء ، در آنجایی که ملا صدرا مطلب شیخ را طوری نقل کرده ومراد او را نحوی بیان فرموده است که اصلاً مناقشات امثال دوآنی و شارح مقاصد ومواقف وزلات دیگران که از درک مرام شیخ عاجز مانده بهفوات پرداخته اند ، وارد و لازم نمیآید ، کلام آخوند را ناتمام دانسته و گوید : «هذا کلام مختل و

مختلط لا یوافق رأی الشیخ ، ومصطلحاته كتفسير العرض الذاتی والاولیة واعتبار الأولیة فی المطالب البرهانیة واعتبار اولیة التقسیم فی ذلك ، ثم نقل کرده است کلام بعض الاعلام - خوانساری - را که او بعد از نقل کلام آخوند ملاصدرا گوید: وها هنا اباحت . ونقل اباحتاً نقل حاجتنا الى نقلها، الى ان قال : وسادسها : و در این جا محقق خوانساری در موضوع ونحوه جامعیت آن نسبت بمسائل واینکه ملاک در عرض ذاتی چیست ؟ و چون در علوم جزئی بخصوص علوم غیر حقیقی تعیین موضوع ونحوه لحوق مسائل بموضوع اشکالاتی پیش می آید ، آنچه را که علامه شیرازی شارح قانون اختیار کرده است ، مورد توجه قرار داده و تمام اشکالات او بر آخوند ملاصدرا ست و بی اساس است ص ۵۳۶ ، ۵۳۷ ، ۵۳۸ ، ۵۳۹ ، ۵۴۰ .

ثم نقل ما ذكره صدر الحكماء بعض الفضلاء ، المباحث فی حواشیه بعنوان : قال المذكورة فی هذا العلم لكثيرة - لكنّها مندرجة فی ثلاث مجامع ، بحث از اسباب وجود (مباحث علل ومعلولات ، اثبات مفارقات ومجردات ، اثبات مبدأ اول وجود ، بحث ماده وصورت و...) در این جا گنجد . بحث از عوارض وجود ، مباحث وحدت و کثرت ، قوه وفعل ، قدم و حدوث ونظیر اینها ، در این جا واقع شود . سوم : بحث از اقسام وجود که مبادی علوم جزئی واقع شوند ، آخوند محققانه این بحث را در طی تقریر مرام شیخ ذکر کرده است ثم گوید : بقى ها هنا سؤال ص ۵۴۰ ، ۵۴۱ ، ۵۴۲ .

قسمت دوم حواشی ملا محمد باقر خراسانی سبزواری اختصاص به تقریر و توضیح کلمات شیخ در مسأله قدم و حدوث و تقریر انواع حادث وقديم و تحقیق در مسأله حدوث ذاتی دارد ، سبزواری در این مباحث نیز اول به تقریر حدوث ذاتی در مقام تقریر مراد شیخ از این عبارت «فهو تأییس الشيء بعد لیس مطابق» پرداخته است و در این مقام مفصل کلام آخوند ملاصدرا را ذکر نموده بعد اشکال محقق خوانساری بر این قسمت از حاشیه را نقل کرده است و براو وبر ملاصدرا مناقشه وارد

نموده است که ناتمام است ص ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵ .

بعد از نقل این عبارت که در اشارات و شفا و دیگر کتب شیخ مذکور است «فان المعلول فی نفسه ان یکون لیس» از اشارات نیز عبارت را آورده است، بعد به تفسیر کلام شیخ پرداخته است و احواله وارده برماهیت ممکنه را ذکر و این عبارت را «والذی یکون للشیء فی نفسه اقدم عند الذهن» مورد تفسیر و توجیه قرار داده و از کتاب نجات در تفسیر حدوث عباراتی آورده است و بعد از تقریر مراد شیخ در این کتب به نقل کلام بعض الفضلاء - ملا صدرا - در نحوه تحقق بعدیت (ای کیفیت هذه البعدیة التي يقال لها الحدوث الذاتی، بان المعلول له فی حدّ نفسه ای ماهیته ان لیس له وجود) ، پرداخته و آخوند نیز بعد از تقریر مرام دو اشکال بمطلب نموده و جواب داده و زمینه را برای تقریر کلام شیخ در حدوث ذاتی فراهم کرده و بعد در صدد جواب از مناقشات دوانی و دیگران برآمده است که مطلب چون غموض دارد، بر محشی مؤلف و معاصر بعض الاعلام او مخفی مانده است لذا از بعض الاعلام مناقشات بر ملا صدرا را نقل کرده است و وجوه متعدد در تقریر مرام شیخ و با در مقام مجادله و اشکال بر آخوند و دوانی، بیان کرده است که دقت در این مطالب خالی از فوائد نمی باشد ص ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹ .

بیان کیفیت ارتفاع النقیضین عن المرتبة و نقل مناقشه الدوانی علی کلام الشفاء و النجات ، ثم نقل ما افاده صدر المحققین فی الأسفار و غیره و فی حواشیه فی هذا الموضوع . ملا صدرا در این جا حدوث ذاتی را بمنحوی تقریر کرده است که بطور کلی خالی از اشکال و مناقشه است، ولی از ناحیه غموض مطلب ، اصل مطلب درست مورد توجه محشّین قرار نگرفته لذا خود و معاصره الجلیل بر مطلب آخوند اشکال کرده اند ، ثم نقل ما ذکره صدر الحکماء بقوله : ان ماهیة الممكن وان لم تخرج عن طرفی الوجود والعدم، لکنّها بحسب ذاتها و اعتبار نفسها بحيث بتجرد عن

الوجودات كلها فلها السلب التحصيلي عن كل ماسئت ولو بطرفي النقيض على
الوجه الذي ذكره الشيخ سابقاً ص ٥٥٠، ٥٥١، ٥٥٢ .

محقق سبزواری بعد از ایراد مناقشه بر کلام مذکور از بعض الاعلام نیز مناقشهی
نقل کرده است و ثم نقل ما اورد معاصره الجليل وبعد از ذكره كلامه نقل كلام
الدواني بما افاده: من كون المعلول معدوماً في مرتبة العلة، ثم نقل كلام بعض الفضلاء
بقوله: ان ما افاده من كون المعلول معدوماً في مرتبة العلة، فغير صحيح، اذ العلة
الموجبة للشيء هي منبع وجوده ومعطى كما له ... الى اخر ما ذكره . و چون این
تحقیق از مصدر تأله خاتم المتألهین بر تشکیک خاصی و توجید اشراقی مبتنی است
و درک آن بسیار غامض است مورد اشکالات محشی و معاصره الجليل واقع شده
است که «و کم من عائب قولاً صحیحاً»

لذا آقا حسین خوانساری در مقام اشکال بر جامعیت علت مقام وجود معلولی
را، گوید: فهم كلام هذا الفاضل يستدعى مشرباً عجيباً، وطوراً غريباً، ولا يستقيم
على عقولنا، ومحشى سبزواری گوید: لا أجد فيه غرابة . ثم ذكر ما افاده
صدرالحكما على ما ذكره الدواني (من جواز ارتفاع النقيضين بالسلب والإيجاب) و
بعد ما نقل ما اورد على الدواني قال المحشى: قال الفاضل المذكور (مراد ملا
صدراست): وما هنا نكتة يجب التنبيه عليه وانه قد تقرّر ان تحقق الطبيعة بتحقيق
فرد ما، ولا ينعدم الابدان عدم جميع الأفراد، فوجود الشيء في مرتبة من الواقع
يوجب وجوده في الواقع، لكن سلبها عنها (از مرتبه) لا يوجب سلبه مطلقاً بسلب
الوجود عن الانسانية مثلاً في تلك المرتبة السابقة لا ينافي ... مؤلف ایراد آخوند
را بر دوانی وارد نمیداند .

بعد از ذکر عدم توجه اشکال بر دوانی به توضیح عبارت شفا «بعد ليس مطلق»
و عبارت دیگران «بعد ليس غير مطلق» یرداخته و همین دو عبارت را هم خالی از

مناقشت تفسیر ننموده است (۱) فالمصیر فی بیان معنی الحدوث الذاتی الی ما حققه
مدر الحکما فی هذه التعليقات المنقولة هنا ص ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶ .

(۱) این فهرست را نمیتوان واضح و مفصل نقل کرد، چون بیان مطالب آن بطور واضح
همان است که در اصل کتاب مسطور است .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(۸)

(زنده در سال ۱۰۴۶ ه. ق)

حکیم فاضل سیّد احمد علوی عاملی اصفهانی

سید احمد علوی عاملی یکی از شاگردان مشهور و فاضل سید محقق داماد - ثالث المعامین - میر محمد باقر استرآبادی است که در روش فلسفی از اتباع حکمای مشائیة اسلامست و از افکار شیخ اشراق و تابعان و شارحان حکمتِ وی نیز متأثر است. سید احمد آثاری در فلسفه و تفسیر و اخلاق بدوزبان عربی و فارسی از خود باقی گذاشته است و در هر دوزبان دارای تحریری روان و جذاب و در تقریر و تحریر مباحثِ عامی مسلط است .

این دانشمند بزرگوار و استاد متبحر به کتاب شفای شیخ رئیس ابن سینا -رض- قسمت الهیات حواشی مفصّل و مبسوط نوشته است و از مطالعه این حواشی معلوم می شود که سید احمد به افکار و آراء و عقاید و نظرات شیخ و تلامیذ او (۱) و آثار شیخ اشراق و شارحان آثار او (۲) و بعقاید و افکار خفّری، و دوانی و

(۱) در حواشی شفا در مقام تحریر عقاید شیخ از کلمات بهمنیار و ابوالعیاس لوکری (الف) ، **خواجه طوسی** و دیگر شارحان کلمات و تابعان عقاید شیخ شاهد آورده و یا در مقام تقریر مضلات از افکار و عقاید این اعظم استمداد نموده است .

(۲) مراجعه به افکار و عقاید شیخ اشراق و استمداد از آراء و عقاید وی اوعصر خواجه ببعد رواج پیدا نمود ولی اکثر محققان از متأخرین بحسب عقاید فلسفی تابع حکمت مشایی بودند اگرچه در کثیری از مضلمات تبعیت از شیخ اشراق نموده اند ولی سبک فلسفی آنان همان طریقه حکمت مشایی بود لذا اساتید قبل از عصر صفویه مانند دوانی و دشکی و اتراب آنان آثار شیخ را تدریس می نمودند و روی عقاید او اظهار نظر نموده اند و مدتی بعد از صدر المتألهین آخوند ملاصدرا این رویه ادامه داشت.

(الف) بیان الحق لوکری که نسخ آن نایاب است یکی از آثار عالی در حکمت مشایی بسبک شیخ است که از این کتاب نسخ زیاد در دست افاضل اصفهان بوده است .

میرصدر دشتکی و غیاث الحکما و محقق فخری (فخرالدین سماکی) و بعقاید محققان از متکلمان مثل مؤلف و شارح مقاصد و مواقف احاطه کامل دارد و آراء و عقاید غامض فلسفی را با کمال سهولت تفریر و تحریر می نماید.

واضح و آشکار است این دانشمند بزرگوار به استاد عظیم الشان خود اعتقادی راسخ دارد و مثل همه محققان از متأخران میرداماد را یکی از بزرگترین فلاسفه اسلام میدانند و بواسطه عقیدت خاص و ارادت مخصوصی که با استاد بزرگوار خود دارد و مدتها بحوزه تدریس او حاضر شده است به افکار و عقاید میر کاملاً احاطه دارد و روش فلسفی او همان طریقه میر محمد باقر داماد است و از قرار تصریح او در مقدمه شرح و تعلیق بر قبسات چون میر او را محیط بر افکار خود دیده و امر فرموده است که به قبسات شرح و حاشیه بنویسد و او در زمان میر توفیق نیافت و ناچار این امر را بعد از رحلت استاد امتثال نموده است.

باید باین نکته توجه داشت که برخلاف توهّم بعضی از ارباب تراجم، سید احمد دو حاشیه بر شفا نوشته است یکی بنام عروة الوثقی و حاشیه دیگر بنام مفتاح الشفاء، مفتاح الشفاء والعروة الوثقی نام يك كتاب است که ایشان جهت شرح کلمات شفا و حُلّ مشکلات آن تألیف کرده است بر کتاب شرح اشارات نیز حواشی نوشته است که - کحلّ الأبصار - نام دارد. بر قبسات میرداماد به امر استاد شرح یا تعلیقات نوشته است. قسمتی از اوائل سورة بقره را بفارسی تفسیر نموده که این قسمت بسیار عالمانه است و نیز کتابی بنام مصقل صفا در اخلاق و عقاید دارد که حکایت از تسلط او بفارسی نویسی و احاطه او بمطالب علمی و اخلاقی می نماید.

نگارنده این سطور قسمتهایی از تعلیقات او را بر شفا انتخاب نمودم که در این مجموعه در دسترس اهل حکمت و معرفت قرار می گیرد. با اینکه باملاصدرا معاصر بود اصلاً به افکار و عقاید او توجهی ننموده است برخلاف معاصر دیگر او حکیم شمسای گیلانی که در آثار خود متعرض آراء و عقاید صدر المتألهین شده است اگر چه شمسای دوسد جرح کلمات ملاصدرا برآمده است و از صدر المتألهین بعنوان بعض الفضلاء و یا بعض المعاصرین یاد نموده است.

نگارنده در جلد اول منتخبات فلسفی به نقل بعضی از ایرادات ملا شمسای

گیلانی به ملاصدرا (در ضمن مطالب منتخب از ملاشمسا) پرداختم و از برای بیان نحوه افکار فلسفی او از مواضع مختلف آثار متعدد وی مطالبی نقل نمودم .

* * *

در زمان سید احمد حوزه علمی اصفهان یکی از مراکز بزرگ محققان و دانشمندان اسلامی در فنون مختلف علمی متداول زمان بود چه آنکه کشور عزیز ما بواسطه ظهور صفویه و مساعی سرسلسله این دودمان مرشد بزرگ شاه اسمعیل صفوی «شکرالله شعیه و ضاعف قدره» از ماولک الطوائفی نجات یافت و در عصر شاه عباس کبیر ایران عظمت خود را بازیافت، چون اصفهان مرکز حکومت و دارالسلطنه ایران شد افاضل و اعلام و محققان در فنون مختلف علمی از اطراف و اکناف باین مرکز بزرگ تمدن بشری آن عصر و زمان روی آوردند . در تواریخ مسطور است که شاه اسمعیل سفر اولی که به اصفهان نمود آن شهر را مرکز علوم و معارف اسلامی یافت بنحوی که اصفهان زیاده از استعداد خود و بیشتر از حد لازم طالب علم و دانش در خود جای داده بود بهمین مناسبت مرشد کبیر اظهار نمود که بعد از انجام کارهای لازم این شهر را مرکز حکومت ایران قرار میدهم ولی عمر کوتاه او مانع از تحقق این آرزو شد و در ایام جوانی بعد از کسب آنهمه افتخارات چهره به تیره تراب پنهان نمود و از خود ایرانی آباد و مستقل و مردمی که ملیت و افتخارات گذشته خود را تقریباً بازیافته و شخصیت لایق مقام خویش را بدست آورده بودند باقی گذاشت (۱) .

(۱) مرشد بزرگ در مجمع گنجه در اوائل ظهور خود و در ایامی که بحسب ظاهر صبیّ مراقب و از لحاظ عقل و درایت و هوش و ادراک از کمال نوابغ بود گفت منظور من از قیام، تأسیس مجدد یک ایران و احداست و شایر مردم باور نکنند که برای سرداران جنگی او، لفظ ایران چه بسا نامفهوم بود. این مرد بزرگ که نظیر او دوتاریخ ایران نادر و عزیز الوجود است بوعده خود وفانمود و در اثر سعی و کوشش و تحمل مشقات و از دست دادن جانبازان احرار، قلمرو فرمانفرمایی خویش را وسعت داد و از نو یک ایران واحد و مستقل و فنی و سرشار از عظمت و افتخار تأسیس کرد. شاه اسمعیل وقتی طلوع نمود که مردم ما بکلی شخصیت خود را فراموش کرده بودند بنحوی که نام ایران برای آنان غریب بود و همه میدانیم که بعد از تهاجم عرب تا طلوع ستاره اقبال مرشد بزرگ، ایران دارای وحدت ارضی نبود . قبل از او هر قطعه ای از ایران دارای سلطان و حاکم مستقل بود و مردم ما در نکبت و فلاکت غوطه ور بودند .

سید احمد در عقایات از تلامیذ میرداماد است و چون میرداماد، در علوم نقلی نیز از محققان بشمار میرود بعید نیست که سید احمد بدروس فقه و اصول و حدیث و رجال استاد حاضر میشده است. سید احمد تا سال ۱۰۴۶ ه.ق. در قید حیات بوده است و حدود ده سال و اندکی بیشتر بعد از استاد بزرگ خود زیسته است.

* * *

نگارنده در این منتخبات قسمتی از مطالب احواشی سید احمد بر شفای شیخ رئیس را که از مباحث و مسائل مهم حکمی بحساب آمده است در این جا نقل مینمایم. یکی از این مباحث مسأله معاد است. بعقیده ایشان جمیع حکما و فلاسفه محقق بمعاد جسمانی اعتقادی راسخ داشته اند. همانطوری که صاحب شوارق در اواخر گوهر مراد تقریر نموده است کافه حکمای اسلامی غیر از معاد روحانی و نیل به آلام و لذات روحانی مخصوص قوه عاقله انسانی بمعاد جسمانی یعنی نیل بذات و آلام جسمانی مخصوص جهت جزیی نفس و خاص بدن انسان اعتقاد داشته اند با این فرق که عقل مستقله حکم مینماید به ثبوت لذات و آلام روحانی بعد از موت ولی در معاد جسمانی که معاقب (۱) امری خارجی است حکما مقلد صرفند و معاد را بواسطه وحی تلقی بقبول نموده اند و لذا آن را از مقبولات شمرده اند کما اینکه شیخ در شفا و نجات بآن تصریح نموده است. راقم این سطور در رساله ای مستقل بنحو مبسوط در این مسأله بحث نموده است لذا در این جا از تفصیل بحث خودداری مینماید.

حکما و محققان از متألّهان بحسب قواعد مقرر در فن فلسفه نمیتوانند به عود روح بدن دنیوی معتقد شوند چون در این صورت بین آخرت و دنیا فرق باقی

(۱) بنا بر نفی وجود برزخی در صعود و نزول وجود، بدن محشور در يوم نشور و قیامت باید بدنی مادی و جسمانی باشد که در صراط حرکت و تکامل و تغیر و تفساد واقع شود و بالجمله جمیع آثار مختص باجسام و صور متحد باماده قابل صور و اعراض بر آن مترتب شود و چون بنا بر فلسفه اتباع مشائیه بل که حکمای دوره اسلامی و بل که حکمای قبل از دوران اسلامی بدن محشور در قیامت بنا بر امکان تحقق آن بدنی عنصری است و ناچار عذاب و آلام وارد بر این بدن از ناحیه امری خارج از ذات آن که از آن به معاقب خارجی تعبیر نموده اند و ظواهر کتاب و سنت بحسب بادی نظر بر آن دلالت دارد خواهد بود. بنابراین مسلک نمیشود گفت فرق است بین ابدان اخروی دنیوی از جهات عدیده.

نمی‌ماند لذا برخی از هوشمندان از اهل کلام گویند: فرق معاد و تناسخ آنست که: در معاد، روح عود نماید بدن در آخرت و تناسخ عبارتست از تعلق نفس ببدن در دنیا (۱).

این مسأله از ضروریات دین اسلام است که عالم آخرت با عالم دنیا از جهانی فرق دارد و از این ناحیه محال است که انسان بتواند معتقد شود محشور با روح همین بدن مادی جسمانی است با تمام خصوصیات آن در همین ارض دنیا و کره خاکی. این امر از جهانی محال است و بدیهی است که آخرت داخل حجب سموات و ارض است و ارض محشر غیر ارض دنیا است.

اول آنکه: دنیا دار فناست و بقای وجودی ندارد و روزی میرسد که در این کره خاکی موجود زنده نمی‌تواند زیست نماید.

دوم آنکه: دنیا بحسب خلقت مطلوب بالذات نیست بل که راه‌گذر و طریق و وسیله است از برای تحصیل نشأت دیگر و تهیه زاد و راحله جهت عالمی دیگر که باقی و دائمی است و عالم باقی و دائمی باید جهت قابل فساد و فنا در آن نباشد «انما هذه الحیوة الدنیا متاع، و ان الآخرة هی دار القرار» چون دنیا دار فنا و زوال است - فلا یسُد من انقطاعها و مصیرها الی البوار، و الآخرة باقیة ابداً ببقاء بارها و قبشومها - برای آنکه عالمی که حرکت و سیلان نحوه وجود آنست هر گز ثبات ندارد بل که وجود آن گرو زوال و بقاء آن در فنا، و ثبات آن در سیلان و عدم بقای آنست فرض موجود ثابت، فرض وجودی اخروی و باقی است لذا غایت آن همان آخرت و علت بروز و ظهور آن عالمی دائم و ابدی و ازلی است لذا حاکم مطلق در این نشأت موت و مرگ و نیستی است که یکسان بر همه حکومت دارد و گریبان جباران و قداران و ستمگران و مظلومان و مقهوران را بیک نحو می‌گیرد (۲).

(۱) لذا از قائل سؤال میشود: عود روح ببدن در آخرت معنایش آنست که بدن منتقل به آخرت میشود تا روح بآن تعلق گیرد و گرنه اگر روح بخواهد ببدن حاصل از اجزاء مجتمع در عالم ارضی تعلق گیرد قهراً باید در نشأت عالم ماده و زمان تعلق گیرد.

(۲) لذا خوشوقتی در اینست که عمر قداران و جباران اگر آن اندازه که مظلومان و ستمدیدگان اعتقاد دارند کوتاه نباشد بآن درازی هم که اعوان ظلمه معتقدند نیست.

«بر سکندر نیز بگذشت آنچه بر دارا گذشت».

سوم آنکه: قوه و استعداد چون برای نیل به فعلیات در این نشأت خلق شده‌اند مقدم بر صور و فعلیاتند ولی در آخرت امر عکس‌دنیاست برای آنکه قوه در این عالم دائماً قابل است و قوه در آخرت بمعنی قوت و مبدئیت اثر و فعل است لذا در آخرت آنچه که بخیال ساکنان آید وجود خارجی پیدا می‌کند - و فیها ماتشتیهی الانفس وتلذذ الاعین (۱) .

از این جا فرق دیگری نیز ظاهر می‌شود و آن عبارتست از این اصل مهم که: اجساد و ابدان دنیوی بنحو استعداد و تهیّ و حصول تدریجی و تهیّه مناسبات و شرایط بر سبیل تدرج پذیرای نفوس و محل ظهور افعال نفسند و در آخرت اجساد اخروی فاعل ابدان خود و ابدان دارای حیات ذاتی و در تحقق تابع نفوسند بنحو تبعیت ظل از صاحب ظل - و ان دارالآخرة لهی الحیوان لو كانوا یعقلون (۲) .



آنچه در این تعلیق مربوط بامر معاد و اقوال در این مسأله مهم ذکر شده است حاکی از احاطه شارح و محشّی شفا بر مباحث فلسفی و حکمی است و این مطالب حکایت مینماید از نحوهٔ تقریر و تحقیق مباحث فلسفی و کیفیت تلقی یا برخورد

(۱) چون ابدان اخروی اکمل از ابدان دنیوی هستند دارای حیات و شعور و ادراک ذاتی می‌باشند و معذب نیز بنا بر این اصل تمام. امری داخل و ناشی از باطن ذات ابدان معذبه است . و چون در آخرت ماده وجود ندارد و اجسام و ابدان مقداری قائم به جهات مادی نیستند دارای صراحت ذات و تمامیت وجودند و دارای وجودی صریح و بحسب حاق ذات قائم بحقند (و لذلك سمیت الحاقّة لان الآخرة دار حوائق الامور من دون وجود الباطل والاهام والامنیة ... ولذا قيل: العیش عیش الآخرة) .

(۲) نوع شهوات درد دنیا تابع مشتهیات و در آخرت مشتهیات تابع است و دیگر آنکه علل اتفاقی خاص نشأت دنیاست و در آخرت معالیل و مسببات تابع علل و اسبابند و بحکم غلبه حکم الهی و تجلی حق باسم فهار آخرت یوم الهی است و ندای: لمن الملك اليوم له مشهور همه خلایق است لذا دنیا دار حکمت و اسباب و آخرت دار اعجاز و ملک قدرت است و چون غواشی از مواد شرط ورود به عالم آخرت است، آخرت دار علم و قدرت و اراده و دنیا عالم جهل و اوهام و خرافات است لذا عالم آخرت، عالم سعه و جودی و دار احاطه و سلطه است و هر نفس و بدن محشوری خود عالمی مستقل و محیط و واسع و علیم است لذا از آن به یوم: تبلی السرائر و عالم آشکاری و نشأت بروز و ظهور مکنونات تعبیر شده است بهمین لحاظ عالم آخرت در طول عالم دنیا و محیط است بر نشأت دنیاوی .

محققان نسبت به افکار و انظار دانشمندان در آن عصر و زمان. مؤلف وارث مسائل و مباحث و اقوال مختلف در مسائل مهم فلسفی است چه آنکه سالیان دراز در این قبیل از مسائل محققان بحث و گفتگو نموده‌اند و مؤلف تمام این افکار و آراء علمی را از نظر خود گذرانده است.

طریقه مؤلف در مسأله معاد، همان طریقه استاد علام خود و طریقه دوانی و میرصدر و فرزندان و سایر اعلام از محشّین تجرید و صاحبان حواشی بر اشارات و شفاست و خیای جدیت بعمل آورده است که از مناقشات و اشکالاتی که بمعاد جسمانی نموده‌اند و یا محذوراتی که در این مسأله، وجود دارد، جواب دهد یا رفع استبعاد نماید.

آنچه که قبل از ملاصدرا در این بحث بیان شده است و یا محققان بعد از او به تبعیّت از روش قدما و متأخّران ذکر نموده‌اند قابل منع و اشکال و محل نقد و مناقشات است که نگارنده از ذکر این اشکالات در اینجا خودداری نموده و در رساله مستقل آنها را بیان کرده‌ام (۱).

آنچه باید حقّاً مورد توجه قرار گیرد آنست که کسبیت عقل نظری در بسیاری از مباحث مربوط به نشئات و عوالم بعد از موت و احوال مربوط به آخرت که عالمی غیر محسوس و جهانی بعد از عالم کون و فساد میباشد لنگ است و حتی در اولیات مربوط به عالم آخرت دچار سرگردانی است لذا حکما در مباحث مربوط به مبادی مطالب با ارزش آورده‌اند و در مبحث معاد خیلی کم بحث نموده‌اند و آنچه را هم که بسلك تحریر آورده‌اند ناتمام و قابل منع است (۲).

(۱) دانشمند محقق **ملانعیمای طالقانی** کتابی مفصل و مبسوط در معاد نوشته است که از جهت اشتمال بر اقوال وارد در این مسأله و نقد برخی از مطالب کم نظیر است ولی طریقه او نیز در این مبحث مانند روش سیداحمد در مسأله معاد و دیگران همان طریقه اهل کلام است که در مباحث عقاید و اصول بیشتر بمطالب خطابی اکتفا شده است و حال آنکه در این قبیل مباحث غیر از دلائل قاطع و براهین غیر قابل خدشه، قابل قبول نمی‌باشد چه آنکه متبع در عقاید نصوص کتاب و متواترات از اخبار و دلیل عقلی قطعی است نه دلائل ظنی و خطابی و ظواهر کتاب و سنت.

(۲) در این مباحث عرفا و صوفیه (محققان از عرفا نه قلندران عوام) و کمال از اهل الله به تبعیت از کتاب و سنت از طریقه کشف و شهود عالی‌ترین مباحث و مسائل را بسلك تحریر آورده‌اند و صدر

سیداحمد درحواشی مربوط به قسمت معاد شفای شیخ در آنجا که شیخ فرموده است: فنقول: ان المعاد... الخ، گوید:

(۱)

قوله (شفا قاهره ص ۲۵): ان المعاد منه ماهو مقبول من الشرع .
اقول: علی محاذاة ماذکره فی رسالته المعقودة فی المعاد (الف) فی اثناء بیان المذاهب والآراء وذلك حیث قال :

(۱) شیخ در کتاب شفا (۱) گوید :

«يجب ان يعلم، ان المعاد منه ماهو مقبول من الشرع ولاسبيل الى اثباته الا من طريق الشريعة، وتصديق خبر النبوة وهو الذي للبدن عند البعث، وخيرات البدن وشروره معلومة لا يحتاج الى ان تعلم (ب) وقد بسطت الشريعة التي اتانا بها سيدنا ومولانا ونبينا محمد ص- حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن ومنه ماهو مدرك بالعقل والقياس البرهاني وقد صدقته النبوة هو السعادة والشقاوة التي بحسب البدن، ومنه ماهو مدرك بالعقل والقياس البرهاني وهو السعادة والشقاوة الثابتان بالمقاييس اللتان للأنفس و ان كانت الأوهام منا تقصر عن تصورهما الآن لما نوضح من العلل...»

۱- الهیات شفا ط گ طهران ۱۳۰۳ ه ق ص ۳۴ و کتاب نجات تلخیص شفا قاهره ۱۳۵۷ به تصحیح محیی الدین صبری الکردی ص ۲۹۱ .

(الف) رساله اضمحویه نسخه خطی ملکی نگارنده ص ۶ .

(ب) دربرخی از نسخ (کما هو الصحيح ظاهراً: لا يحتاج الى تعلم...) .

نگارنده این قسمت از تعلیقات را از نسخه خطی ملکی ط ۱۰۹۸ ه ق مکتوب دراصفهان ص ۴۸۲، ۴۸۷، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳ تا ص ۵۰۵ . این حواشی در کنار صفحات شفا چاپ سنگی، طهران ۱۳۰۳ ه ق ۳۴۳، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸ نوشته شده است که با اصل کتاب چاپ شده است .

→

المحققین براسطه تحقیق و تهیة اصول و مقدمات این امر در این مساله بطرز بی سابقه ای بحث کرده اند آنچه آن مرحوم در اسفار و مبده و معاد و اسرار الایات و مفاتیح تقریر نموده اند خود در اثبات این مسائل در ادوار حکمت و معرفت متفرّدند .

اما القائلون بمعاد النفس والبدن كلهم فكأنهم يتخيلون الحياة بوجود النفس والموت بمفارقة النفس للبدن و يردون فى النشأة الثانية النفس الى البدن بعينه الذى كان فيه، فجاعل النفس روحانياً غير مجسّم وجاعل النفس جسماً لطف من ساير الأجسام . وقائل ان النفس اذا ردت الى البدن ، كان المثاب والمعاقب جميعاً ثوابه وعقابه بحسب البدن والنفس جميعاً، وكان للمثاب لذات بدنية من المحسوسات ولذات نفسانية من السرور و مشاهدة الملكوت بعين البصيرة والأمن من الألم والعدم وهؤلاء هم المسلمون كافة، و كان للمعاقب آلام بدنية من البرد والضرب، ونفسانية من اللعنة والخزي والحزن والبأس والغم» - انتهى كلامه .

ومن الظاهر عنه - مثله الى المعاد الجسماني ايضاً - كما عليه سبيل شريعة نبينا «صلى الله عليه وآله» .

ثم ان المعلم الثانى قال فى رسالته عنوانها: «رأيت لزيتون الكبير تلميذ ارسطاطاليس وللشيخ اليونانى رسائل قد شرحها النصارى شروحاً وزادوا فشرحت انا كما وجب على الشارح شرح فص بعد بيان بعض المقاصد منها، الدلالة على وجود المبدء الأول، ومنها، الكلام فى النبوة ومنها، الكلام فى الشرع على ما بين ذلك حيث قال:

و اما المعاد فقد ورد به الشرع ونحن نبينه على وفق ما امر به الشرع؛ هو منقسم الى لذات عقلية ولذات حسية، كما قال افلاطن: «لكل امرءٍ مما فى غده، يرجوه فى يومه» .

وقد ذكر ايضاً فى كتابه الموسوم بالجمع بين الرأيين حيث قال: «واما افلاطن فانه اودع آخر كتابه فى السياسة الغضبية الناطقة بالبعث والنشور والحكم والعدل، والميزان وتوفية العقاب والثواب على الأعمال؛ خيرها وشرها . وانما

قال ذلك بعد ما ذكر ان ارسطو صرح بقوله: ان المكافاة واجبة في الطبيعة. ثم قال متصلاً بما نقلنا عنه: فمن تأمل ما ذكرناه من اقاويل هذين الحكمين، اغناه عن متابعة الظنون الفاسدة، والأوهام المدخولة، واكتساب الوزر بما ينسب الى هؤلاء الأفاضل مما هم منه براء وعنه بمعزل. ثم بالغ فيه حق المبالغة فقال: الذي اتفقنا له من ان المعاد الجسماني (۱) مما اتفق عليه الحكماء.

وقد وقع ايضاً في كتاب - اخوان الصفاء - اشارة الى المعاد الجسماني بهذه العبارة: وهذا هو الذي اتت به الأنبياء «عليهم السلام». ثم قال: يؤيده شواهد الامتحان ويحفظه قضاء البرهان، وهو ما تضمنته - الكتب السماوية - ونطقت به - التأييدات العلوية - من اخبار ابتداء الخلق بدو النشور، واصناف خليقته، و انواع من الجواهر الروحانية، والجسمانية، وكيفية فنائها، وامثالها خارجة عن اعتبار البشر، ومشاهدتها بالحواس، واستنباطها بطريق القياس، والعلم بها من طريق التصديق بقول الأنبياء «عليهم السلام» الذين لا شك في صدقهم، مع اترابه و امثاله من البراهين الساطعة، والآيات البارقة، والمعجزات الخارجة عن طاقة البشر، ولما كان هذا خارجاً عن وسع البشر، وطاقة الانسانية، وعنى ذلك (بذلك - خل)

(۱) اعتقاد بمعاد، جسماني يا روحاني ويا هر دو، جسماني وروحاني معاً تابع مبنایی است که هر فیلسوفی در فلسفه خود اختیار نموده است و از آنجایی که در عقاید قطع و یقین حجت است؛ فیلسوف و حکیم تابع برهان نمیتواند هر لحظه عقیده خامی را تبعیت نماید. و نیز هیچ فیلسوف الهی رومی قواعدی که خود تقریر نموده امکان ندارد معتقد بامری شود مخالف آنچه که از طریق وحی بطور مسلم وارد شده است چون مؤدای وحی مثل احکام اولیذ عقل کاشف از واقع و واجب الإلتباع یا لازم الإعتقاد است لذا حکما و متألهان منکر حشر اجساد - همانطور که متکلم یا محدثی تقریر مینماید - ادله ظاهر در حشر اجساد را، بمناسبت آنکه ظواهر، در عقاید، از باب افاده ظن (ندیقین) حجت ندارند؛ تأویل مینمایند و باب تأویل در عقاید (بخلاف احکام ظاهری و فروع فقهی) بسیار واسع است کما هو الظاهر من المعتزلة والأشاعرة والشيعة في الأمور الاعتقادية.

الدهريّة، واصحاب الطبايع الى الانكار والجحود، والخروج عن طاعة الانبياء والمرسلين، والرد عليهم -على ان الظاهر عند الناظر فى كلامهم جواز استنباط وجوه عقليّة عليه، وذلك حيث قال الشيخ فى هذا الكتاب: «ان العقل العملى (١) يحتاج فى افعاله كلّها الى البدن، والى القوى البدنيّة. واما العقل النظرى فان له حاجة ما الى البدن والى قواه، لكن لادائماً ومن كل وجه، بل قد يستغنى بذاته.» انتهى. وهو يدل على ما قلنا .

ويجوز تقرير مايتلخّص منه بوجوه ، منها: ان هاتين القوتين لمّا كانتا مستنديتين الى جوهر النفس الناطقة لنفسها، فلوزالتا عنها بعد تجردها عمّا يتعلق به من البدن؛ لزم زوال ما بالذات عن الذات، فتعيّن من ذلك بقائهما معاً، فلولم يعدّها اليه تارة اخرى لزم تعطيل تلك القوة، اى العمليّة دائماً عن مبتغاها، مع قدرته البالغة وقوّته الكاملة عليها، فيلزم من ذلك ان لا يكون جواداً على الاطلاق -تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً- ومنها: ان للنفس الناطقة الانسانية فى كل نشأة وطور مظهراً مناسباً لنشأتها الخصوصية المتعيّنة .

تقريره على نظمه الطبيعى: ان هذه النشأة المقدمة التّى باركنا حولها، لا ينفك عن مبدء الحيثيّة المصحّحة المتعلّق بالمادة، والا -لأنقلب حقيقتها، فصارت حقيقة المفارقات العسرة عن الاعتلاق بها مطلقاً، فيكون عقولاً ربّانيّة لانفوساً انسانيّة، ضرورة ان الامتياز بتلك الحيثيّة وهذا الخاصية، فاذا انتفت عنها، انقلب حقيقتها، ونظيره بوجه (مّا) امر الهيولى اذا تجردت عن الصورة وعن قابليّتها لها، فقد انصرح ان تلك الحيثيّة يلزمها غير منفكّة عنها، فيدوم تعلّقها بها ابدًا. ثم ان الصانع الحق لو لم يعدّها اليه تارة اخرى لزم تفويت مقتضى ذاتها عنها و منها انّما لما كانت مستلذة بلذّت جسمانية وكمالات جسدانيّة فلو بقيت بعد مفارقتها عن البدن خالية عن تلك القابليّة يلزم انقلابها عقلاً وهو محال فتعيّن من

ذلك بقائها معها فلو لم يعدها تارة اخرى مع جواز الجمع بين اللذات العقلية والحسية والاستكمال بهما معاً فقد منع عنها لذاتها الحسية وكمالاتها مع كونها مستعدة لها وعدم استحالتها نظراً اليها فيلزم من ذلك ان يحوم حول سرادقات مجده البخل والنقصان ويحوم حول جواديته المحضة وخيرته الصرفة النقص والبطلان فيتصف الجواد الحق بعدم الجود تعالى عن ذلك .

فان قلت: انه لو صحّت هذه الوجوه، لزم ان لا يفارق النفس الناطقة عن البدن اصلاً فيلزم ان لا يتطرق اليه الموت الطبيعي مطلقاً .

قلت: قد اشار الشيخ الى الجواب عن ذلك في طبيعيات هذا الكتاب حيث قال: يجب ان يتصور الكلية والجزئية، ثم يعلم ان كثيراً ممّا هو خارج عن مجرى الطبيعة الجزئية فهو مقصود في الطبيعة الكلية، فان الموت وان كان غير مقصود في الطبيعة الجزئية التي في -زيد- فهو مقصود في الطبيعة الكلية من وجوه ، احدها: لتخلص النفس عن البدن للسعادة في الشّعاء وهي المقصودة ولها خلق البدن، واذا خلقت فليست بسبب من الطباع بل لسوء الاختيار، وليكون قوم آخريّن حالهم في استحقاق الوجود حال هذا الشخص في وجوده، فانه ان خلد هؤلاء لم يسع للآخريّن مكان ولا قوة وفي قوة المادة فضل للآخريّن، وهم يستحقّون مثل هذا الوجود فليس اولى بالعدم الدائم من هيئنا بالخلود ، فهذه وغيرها مقاصد في الطبيعة الكلية التي يقتضى ان يكسّى كل مادة، وما يستعد لها من الصور، ولا تبطل فاذا فضلت يستحق الصورة الاصبعية لم يحرم ولم يضع...» انتهى .

وقد تلخص من ذلك انه لو لم يتطرق اليه الفساد لزم خلو المادة عن القوة والاستعداد وذلك اما لشغلها ببعض الكائنات ابداءً، واما لعدم ان تسع الأرض وجود جملتها فيها مع صلاحيتها لأن تقبل الوجود عن سرادقات مجده، وجوده تعالى -

فلو لم يفسد الكائن لزم تفويت خير كثير، لأجل شر قليل وهو شر كثير.
ثم ان الكائن لو اوجب ان لا يفسد فقد احب ان لا يوجد فقد احب ان لا يفسد
مطلقاً فكيف يجوز للعاقل ان يختار هذا .

ثم ان القائلين بالتناسخ لما غفلوا عن جملة هذه الآيات البيّنات ذهبوا الى
امتناع تعطيل النفس بمالها من القوة العاملة مطلقاً حكموا - باتتقالها من بدن الى
بدن آخر اشرف او اخس؛ ذهولاً عنهم لزوم جواز ابدان لا ينتهى فى ازمّة
متعددة بل فى زمان واحد. ومنها ما اشار اليه الفاضل ابو الحسن العامرى كما
يظهر ذلك بعد تمهيد مقدمات، منها: ان الحشر الجسمانى اى عود النفس الى
هيكلا الجرمانى الذى كان لها اولاً - امر ممكن جدّاً، لبقاء اجزائه فى النشأة
الآخرة .

ومنها: ان الأفضل الأليق فى الحكمة والأكمل الاتم فى المثوبة كون هذه
النشأة المقدسة فى تلك النشأة الباقية يرد الى مالها من المادة الهولانيّة التى
نسبتها اليها نسبة الأوكر الى الطيور- والا لفاتت عنها كمالات طبيعيّة مع كونها
فى قوتها الاضافيّة ومُسْتَهْما الانسانيّة، وذلك كما يلوح عمّا ذكره بقوله :

«ان الموجودات التى ايدهم الله بشرف الحياة اصناف ثلاثة ، الحيوانات
الأرضيّة لا تؤدون خصايص افعالهم الا بحسب المعرفة العقليّة فقط، والجوهر
الانىسى الذى يؤدى افعاله بحسب الطبع والعقل معاً، ولا شك انّ كمال الصنف
الأول فى اللذات الطبيعيّة فقط، وكمال الصنف الثانى فى اللذات العقليّة، وكمال
الصنف الثالث فيهما جميعاً، ولهذا يوجد فى الكتب الالهية وصف الأحياء الروحانية
فى الأعم الأغلب بالكمالات العقليّة - مثل الثناء عليهم بأنهم عباد مكرمون، و
ملائكة مقربون، وانهم لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون، وانهم يسبحون
الليل والنهار ولا يفترون - والوعد فى الانسان اكثر باللذات الطبيعيّة كافتضاض

الوصايف والاتكاء على الأرائك، والتقلب على الفرش، والاصابة من الفواكه .
فالنفس الانسانية لن يقوم بكمالها المطلق الا بنيل اللذات العقلية والطبيعية معا ،
فالأفضل فى الحكمة والأتم فى السياسة والأبلغ فى المشوبة، والاحكم فى القدرة،
ان يكون الارواح فى القيامة مردودة الى اجسادها بعد ان يكون تلك الاجساد نيرة
صافية لطيفة علوية، فانها متى لم يردّها اليها فقد افتقر بها على احد الصنفين من
لذاتها وكمالاتها، وحرّم الصنف الآخر منها، وذلك يعود الى البخس بكمالها .

ومنها، ما يلوح من كلام اكابر الحكماء هو : ان الافعال الالهية متى بين
وقوعها تحت القدرة واتضح فيها الوجه الأفضل ، اوجب العقل حينئذ ان يبنى
الحكم عليه، ولا يعدل عنه الى غيره، وان كان غيره مقدورا عليه.

ثم لا يخفى على الناظر فى هذه الصناعة ان فى اعادة النفس الى السادة الهولانية
فى النشأة الباقية فوزاً بالسعادين الطبيعية والعقلية، ونيلاً للحالتين النفسية
والسلائكة، على ان من السعداء من لا ينال لذة عقلية وبهجة ملكية وذلك لعدم
اقتناصها كمالات علمية وصفات روحانية من المعارف فى هذه النشأة الفانية فلو لم
يكن تلك الاعادة لم يكن شىء من تلك السعادة فيكون السعداء فى النشأة الآخرة
اقل قليلين .

فقد استبان ان هذا البرهان و ذلك البرهان مأخوذ من كلام الحكماء الاعلام سيما
عسا وقع عن الشيخ فى هذا المقام وفى غيره من اصوله الحكيمية التى يكون كل
واحد منها فى افادة تلك المدعى كالقمر فى الليلة القمر ، فقد تلائلاً بما تلائلاً
بما تلائلاً ، وظهر بما ظهر ، ان ههنا براهين عقلية معاضدة بدلائل عقلية ، فاذا
عرفت هذا فنقول : فقد لاح حال اقال بعض الاعلام ان الفلاسفة الذين ينكرون
الاعادة فى تلك النشأة الباقية ، لا يخلو حاله عن احد امور ثلاثة حيث انه اما
تصفح اقاويلهم سيما ما وقع عن امام الاشراقيين افلاطن الالهى ، وعن ائمة

المشائين ارسطاطاليس ، والفارابى وعن مدون قوانينهم ومقتن دواوينهم الشيخ ابى على سينا ، اولم يتصفح ؟ فعلى الاول اما انّه قد نال مرامهم ومن كلماتهم اولم ينل ، وكل ذلك سفه لا يليق صدورها عن الفضلاء من الأقسام فضلاً عن العلماء من الأعلام ، سيّما من اشتهر بين الأنام بالامام الرازى حيث قال : « ان آراء اهل العالم فى المعاد خمسة ، وذلك ان المعاد اما جسمانى فقط ، او روحانى فقط ، او كلاهما ، اوليس بواقع اصلاً ، اوليس من هذه الاحتمالات مجزوماً ، فالأول قول اكثر المتكلمين ، والثانى قول الفلاسفة ، والثالث قول جمع من الفلاسفة ، والرابع قول القدماء من الطبيعيين ، والخامس هو المنقول من جالينوس » انتهى .

ولا يخفى على اولى النهى ان الحكماء الالهيين من المشائين والاشراقيين ذهبوا الى الثالث ولم يظفر باحد منهم ان لا يقول به ، ثم امامهم الرازى وغيره اتباع الآخرين ، واتباع اتباعهم زادوا فى طنبور الجسارة نعمة حيث سولت لهم انفسهم فظنوا بهؤلاء الأعلام ظنّ السوء فلعلّ انّه « تكاد السّماوات يتنفطرن » من هذه القرية العظى « وتنشق الأرض وتخر الجبال هدأ » من هذه الشناعة الكبرى .

فان قلت : ان الامام الرازى حكم بذلك حيث ان الفلاسفة حيث ما قالوا بقدم العالم ومن الظاهر انّه لا يجمع القول بالسعاد الجسمانى كما نبّه عليه الفاضل الدوائى بعد نقل كلام هذا الفاضل : انّه لا يمكن الجمع بين الايمان بما جاء به النبى (ص) - وبين انكار الحشر الجسمانى بقوله : قلت : ولا الجمع بين القول بقدم العالم على ما يقوله الفلاسفة ، وبين الحشر الجسمانى ، لأن النفوس الناطقة على هذا التقدير غير متناهية ، فيستدعى حشرها جميعاً ، ابداناً غير متناهية وامكنة غير متناهية ، وقد ثبت تناهى الأبعاد بالبرهان وباعترافهم . . . » - انتهى كلامه - .

قلت : لا يخفى ما فيه ، اما - اولاً - فلانّه يستلزم قدم العالم عدم تناهى

النفوس الانسانیّة ، اجواز عدمها علی تقدیر قدمه ولا یلزم قدمه لا تناهیها .
وامّا - ثانیاً - فلانّه - علی تقدیر حدوئها لا یلزم لا تناهیها ایضاً ، لأنّ الأنواع
قد یكون متولدة ، وقد یكون متوالدة .

واما الايراد بجواز استناد الحوادث اليومية الى الأوضاع الفلكيّة ، فیلزم من
ذلك لا تناهیها ، فهو مقبول عند اولى البصائر والأبصار لو كانت تلك الأوضاع واجبة
التكرار ، فلم لا يجوز ان یقول القائل بقدّم العالم بها وذلك علی ان یكون النّسب
بین هذه الأوضاع صمتیه لاعددية عندهم . ثم ان الفرق بین الأنواع المتوالدة
والمتولدة بلزوم قدّم الاولى دون الثانية ، یظهر ممّا ذكره الشیخ فی طبیعیّات هذا
الكتاب حیث قال :

«فی شبه ان یكون فی العالم قیامات یتوالی لا یضبطها التواریخ (۱) و لیس

(۱) این مسأله بسیار عجیب است که حصول قیامات را به حصول فساد یا فناى صور نوعیه
قائم بمواد عالم زمان و حرکت بدانییم و بواسطه تحقق طوفان و یا زلازل فانی کنندۀ نفوس
انواع موجود حیوانی و یا صور نوعیه نوع انسان فانی شود و بعدها بتدریج بواسطه وجود
استعدادات و تحقق شرایط تکوین انواع بجهت وجود افراد انسان دنیا حاصل شود و بعد
از طی قرون و پیدایش موجبات فنا، قیامت قائم شود و حال آنکه نشأت قیامت متحقق در
عالم دیگر و جهانی در طول عالم ماده و زمان از باب تحقق غایات و نیل انسان بغایت وجودی
خود و اتحاد با اصل خویش که از ناحیه تکامل و ترقی حاصل میشود میباشد که خواجه عالم
فرمود: من مات و قد قامت قیامته .

اما مسأله قدّم انواع اعم از انسان و سایر انواع از نبات و حیوان، و اعماز انواع متوالده و
متولده، کما علیّه جمع من الحکما اصل ندارد و مسلماً ارض مسکون ما روزگاری خالی از
موجودات زنده بوده است و بتدریج شرایط و علل و اسباب حصول موجودات حاصل شده است
و از آنجایی که تأثیرات و تأثرات مادی بالأخره تناهی پذیراست این استعداد را از دست میدهد
و چه بسا این وضع تکرار شود ولی آنچه که قابل انتقال بعالم دیگر است صور کامل شده از
نحیه استعدادات است نه نفس مواد و استعدادات چه آنکه در نشأۀ جسمانی عالم آخرت استعداد

بمستنکران یفسد الحيوانات والنباتات واجناسهما، ثم یحدث بالتولد دون التوالد»
-انتهی- وهو صریح فی المدعی .

وذكر الشيخ الاشراقي : بعد حدوث سائر الأنواع من الأشجار والطيور والجواميس وغيرها من الروائح الطيبة والطعوم الماذة والألوان المبهجة والرياض المشمومة بحسب الأدوار لكل من السیارات بحسب ما یناسب کلاً منها ثم بعد ما دخل الألف السادس فقد شاركه عطارده وتولد حينئذ الانسان یتكون من الأرض من غیر تناسب .

وبالجملة ان لكل كوكب سلطنة سبعة آلاف سنة واحدة بافرادها والباقي بالمشاركة واذا عرفت حقيقة المعاد ووقوع امره فاعلم : ان غیاث الحكماء قال : كلمة الكلمة من العلماء علی ان المقصد الأعلى وغاية القصوى والذي یترب علیه السعادة العظمی فی الآخرة والأولی انما هو معرفة الآخرة والأولی وهما المبدء والمعاد واختلفت الأهواء واضطربت الآراء فیهما ماهیة وانیة وانا احررهما تحریراً لاتجد فی کلام غیرى الیه سیلاً فأقول :

انهما یعتبران تارة مقيساً الی الكل ، واخرى الی كل من الكل معیناً نوعاً او شخصاً ، وعلى كل وجه یعتبر بوجهین ، اولهما الأول والآخر مطلقاً وهما فیها لیس الا الله تعالی «هو الأول والآخر والظاهر والباطن» .

وثانیهما : اول الأمر ابتداء فی ظهوره وقرره وآخره وانهائه فی کونه وتعیّنه» انتهى .

ولا یخفی انّه یجوز ان یكون المبدء والمعاد نظراً الی الجواهر الملکوتی ،

وحرکات طولی موجب استكمال وجودندارد ووجوه فرق بین این عالم -عالم آخرت و عقبی، ونشأه اولی ودنیاء- مقتضى آنست که تکامل از خواص دنیا و وقوف ونیل به ثمرات اعمال و افعال خاص نشأت آخرت باشد. و بمناسبت وقوع حرکت در جواهر عالم ماده و تحقق عالمی جسمانی و بقای بدن اخروی عالم ماده حادث زمانی است و انسان اخروی دارای بدن مخصوص نشأت آخرت است .

وهو النفس الانسانی باعتبارین احدهما ، لصقالة ذاتها وصفاتها يناسب العالم الأعلى مناسبة تامة بحسب بدو الفطرة الأصلية ، فيكون مبدء ، ثم انه لما ابتلت بسجن البدن فقد بعدت ونأثت عن باريها - الحق تعالى - ثم انها لما رجعت اليه بخلع بدنها الناسوتی ورفض جلبابها الهيولانی فيكون معاداً ، قال الله تعالى : «يا ايته النفس المظلمة ارجعي الى ربك راضية مرضية» وقد اشار اليه افلاطن الالهی خطاباً للنفس بقوله : مت بالارادة تحيي بالطبيعة. وكذلك الحكيم اليونانی بقوله : ان النفس اذنبت ذنباً فعوقبت بسجنها في البدن او هربت الى البدن فقد بعدت عن مقتضاها ونأثت عن مبتغائها فاذا جاهدت نفسها وارتاضت برياضات تترى تصير الأبدان نظراً اليها كجلايب تلبسها تارة وتخلعها تارة هذا . ولا يخفى انه يكون على هذا التقدير مبدءً ومعاداً معاً ، مراراً عديدة . ثم لا يخفى جواز ان يكون المراد من الوطن في «حب الوطن من الايمان» هو المعاد بهذا المعنى . فاذا تمهد هذا فنعود الى الرأس (۱) فنقول : ان ما نسب الى الشيخ على مافي بعض

(۱) شيخ درهمين كتاب و در كتاب اشارات و مبدء و معاد و نجات برهان اقامه نموده است بر اينكه غير از نفوس سازج و بله ساير نفوس انسانی بعد از موت بكلی از تعلق به اجسام منصرف ميشوند و جهت علاقه به ابدان بوجه من الوجوه در آنها باقی نمی ماند مگر آنكه بگويد نفس از برای نیل بكمالات بدن تعاقب گرفتار است و غایت وجودی نفس نیل بكمالات و خلاصی از ابدان نهی باشد و احدی از ارباب تحقیق تفوه باین معنا نموده اند علاوه بر این تعلق نفس ببدن در این نشأت كه محقق حشر اجساد است تناسخ است و شيخ برهان بر امتناع آن اقامه نموده است امکان ندارد امر محال مورد تعبد یا اعتقاد قرار گیرد . صریحاً اهل حکمت گفته اند: چون خطابات شرعیه ناظر بعوام و سروکار حضرت ختمی مرتبت با اجلاف عرب و عبرانیین بود آنچه كه در خطابات مفهوم معانی محسوسه است مراد نیست و پیغمبر حقایق عقلی را در قالب معانی محسوس افادت فرموده است و آیات و روایات معاد از حیث عدد اكثر از آیات متشابهات مربوط بمبدء و اوصاف حق اول و آیات مربوط به افعال عباد مشعر بدجبر و تفویض نیستند بهمان دلیل كه آنها را تأویل کرده ایم (یعنی تأویل درست است و منافات با هیچ اصلی ندارد) آیات مشعر بمعاد را نیز تأویل می نمایم .

الرسائل المنسوبة اليه (۱) وهو مخالف لما وقع عنه في هذا الكتاب الذي نحن بصدد شرحه مع تواتره انه منه فيحكم بأنها ليست منه وما في تلك الرسالة اشارة الى رد القائلين بالمعاد الجسماني بهذه العبارة :

«وهم انهم يرون عودها الى تلك المادة بعينها فحينئذ لا يخلو اما ان يكون تلك المادة هي المادة التي قارنته جملة ايام العمر الاول فان كانت المادة حالة الموت فقط ، وجب ان يبعث المجذوع والمصلوم والمقطوع يده في سبيل الله على صورة تلك وهذا قبيح عندهم ، وان بعث جميع اجزائه التي كانت اجزاء له مدة عمره وجب من ذلك ان يكون جزء واحد بعينه يبعث يداً ، ورأساً ، وكبداً وقلباً ، وذلك لأن الصحيح الثابت ان الأجزاء العضوية دائماً ينتقل بعضها الى بعض في الاغتذاء ، ويغتذى بعضها من فضل غذاء البعض ، ووجب ان يكون الانسان المغتذى من الناس في البلاد التي يحكى انّ غذاء الناس فيها الناس ، اذا نشأ من الغذاء الانسان ان لا يبعث لأنّ جوهره من اجزاء جوهر غيره وتلك الأجزاء تبعث في غيره لو يبعث هو ويضيع اجزاء غيره فلا تبعث . فان قالوا : انّ المبعوث من اجزاء التي يصح بها حياته فلا خلاص فيه لأنّها قد ترتب وتساوت في الاستحقاق ان يكون بعضها مقوماً للحياة وبعضها نافعاً غير مقوم ، وصار البعث عن ذلك التراب وعن تراب غيره سواء ، لافرق فيه فقد رفعوا حكم العدل الذي يراعونه في بعث اعضاء البدن ، الا ان يجعلوا للاجزاء المخصوصة بالبعث خصوصية معني زائل عنها ، وهو أنّها في حال الحياة الاولى كانت مادة الأجزاء المقومة للحياة ، فيكون القول بالبعث بعد أنّه تحكم فلا فائدة فيه ، ولا جدوى بوجه من الوجوه ، اعني تخصيص بعض

(۱) رساله اضحويہ کہ در معاد نوشتہ شدہ است. اشکال کار شیخ و سایر حکما از جمله همین شارح معظم آنست کہ پی بہ وجود حقیقت جسم نبرده اند و ندانستہ اند کہ حصول درمادہ قابل حرکات و طبیعت متحرک جسمی مقوم حقیقت جسم نیست و بدن منحصر بہ جسم مادی دنیوی نیست و بدن ظاہری انسان صورت و ظاہر بدنی است کہ ہمیشہ با نفس موجود است.

الأجزاء المتشابهة بالبعث دون بعض هو القول بتصير عدم معنى كان سبباً في استحقاق شيء لمعنى دون غيره حالة العدم الكائن، والممكن الكون الغير الكائن والمادة القابلة لها واحدة . ثم قال: وانت اذا تأملت وتدبرت ظهر لك: ان الغالب على ظاهر التربة المعمورة جثث الموتى المترتبة وقد حرثت فيها وزرع وتكون عنها الأغذية وتغذى بالأغذية جثث اخرى فان يمكن بعث مادة كانت حاملة لصورة الانسانين في وقتين اولهما جميعاً في وقت بلاقسمة .

ثم قال: فان قال قائل: انه يبعث للبعث بدن من اى تراب اتفق وهواء ونار وماء، وليس من شرطه ان يكون الاسطقسات الموجودة في الحياة الاولى بعينها، فهو بعينه القول بالتناسخ الصراح، والقول ايضاً هو القول بالتناسخ، الا انه مصور في صورة اخرى بالحيلة القولية، واما بالحقيقة فلا فرق بين المادتين والعنصرين المتشابهين احديهما قد كانت فيها صورة انسانية فقدت، والاخرى لم يكن فيها، والآن ليست اعنى في وقت القصور عنها عند النشأة الثانية، فان كان رد الروح في احدي المادتين تناسخاً فكذلك في المادة الاخرى، اذ البدن الانساني الثاني ليس هو البدن الانساني الاول بعينه ورد الروح الى بدن غير البدن الاول هو التناسخ، فان احببوا ان يسمّوا باسم التناسخ البدن الغير المشارك للبدن الاول في المادة الواحدة بالعدد، فلمهم ذلك ولكن لمعنى فيها واحد غير مختلف البتة...» انتهى .

وهو كما ترى حيث ان ما وقع عنه بقوله: وان بعث جميع اجزائه التي كانت مدة عمره وجب ان يكون جزء واحد بعينه يداً ورأساً وكبداً (الى آخره)، غير واقع في محط الاستقامة والاستدلال بأنه يغتذى بعضها من فضل غذاء البعض غير مفيد، بل هو دليل عليل ضرورة انه لا يلزم كون فضل غذاء كل عضو مادة لذلك العضو على انه لا يلزم اعادة الفواضل عندنا، بل المعتبر فيها الأجزاء الأصلية، واما

قوله: وجب ان يكون الانسان المغتذى من الناس فى البلاد التى يحكى، فهو مجرد الحكاية من دون ان يكون لما هو محكى عنها عين ولا خبر ولا اثر، سلمنا ذلك فنقول:

ان لسائل ان يمنع كون اغذيتهم منحصرة فيها. قوله: «لأن جوهره من اجزاء جوهر غيره، وتلك الأجزاء.» قلنا: ليس كذلك، ولو سلمنا ذلك فلما منع ان يمنع سيرورة الأجزاء الأصلية التى لواحد شخصاً آخر، لم لا يجوز ان يكون الأجزاء الزائدة امرها كذلك، فاندفع ما ذكره بقوله: «قالوا ان المبعوث من اجزاء اجزاء التى بها يصح حياته...» واذا تأملت وتدبرت ظهر لك ان الغالب على ظاهر التربة المعمورة جث الموتى، ولما كانت الشجرة تنبوء عن الثمرة لاح حال ما فرع عليه بقوله: «فان يمكن بعث مادة كانت حاملة لصورة انسانين...» وقس عليه امر نظائره. ثم قال متصلاً بما قلنا عنه: واضعف القائلين بهذا القول النصارى، وايضاح هذا: ان الشريعة الجائية على لسان نبينا محمد «صلى الله عليه وآله» جاءت افضل ما يمكن ان يجيء عليه الشرائع واكملها، ولهذا صلى الله عليه وآله يكون خاتم النبيين والشرائع وآخر الملل، ولولا ان الشأن فى تعريف كمال هذه الشريعة وفضيلتها وقصور الشرائع المتقدمة عن شادها اجل من ان يجعل حشواً فى عرض غيره لا حديث فيه، لكن الذى يحتاج من جملة ذلك تعريف فضيلة مذهبها فى المعاد وهو انا قد بينّا ان الشريعة اعظم قصدها الجزاء والعمل من افعال الانسان حتى يفعل الخير كل واحد مع نفسه ومع شريكه فى نوعه وشريكه فى جنسه واما المقدار الذى يخوض فيه الكلام الشرعى من امر المعاد، فالدعوة المجملة الى وجود الصانع وصفاته ووحدانيته وحكمته وعدله، وبرأته عن صفات المحلقين به النقص ووجود السلائكة والأخبار من العلة الالهية بالجليل دون الدقيق، وبوصفها بما يستحسن عند الجمهور و تصوير الملائكة فى احسن صور يتخيلها

الجمهور، دون المعانى العقلية المحضة والسمات الروحانية السجية التي لا يتخطى عليها عقول دون عقول الحكماء، ثم ترغيب الجمهور وتزهيدهم بالبشارة بالثواب والانذار بالعقاب، وتصوير السعادة الثوابية لا بالصور الالهية الجليلة الفائقة التي هي عليها بل الصورة المفهومة - عندهم والمستحسنة لديهم ، وهي اللذة المزاجية وتصوير الشقاوة على مقابلة ذلك، وتقسيم اللذة الى المسموعة والبصرة والمشمومة والملموسة والمطعمومية والنكاحية من الملموسة واشباع القول في اسباب كل منها من حور عين و ولدان مخلدون، وفاكهة مما يشتهون، وكأس لا يصكدعون عنها ولا ينزفون، وجنات تجري من تحتها الأنهار من لبن و عسل و خمر و ماء زلال، و سرر و حباب و قباب و فرشها من سندس و استبرق و عرضها عرض السماوات والأرض، و ما جرى مجرى ذلك و تقسيم الراحة الى الخلو عن الأحزان والمخاوف والدوام على الفرح والنشاط و اعظم ذلك كله زيارة رب العالمين .

ثم لا يخفى على اول النّهى: ان ما يؤيد ما قلنا من عدم كون الشيخ من المنكرين للسعاد الجسماني حيث قال في هذا الكتاب :

«يجب ان يعلم ان المعاد منه ما هو مقبول من الشرع ولا سبيل الى اثباته الا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة و هو الذي للبدن عند البعث وخيرات البدن وشروره معلومة لا يحتاج الى ان يعلم، وقد بسطت الشريعة الحقّة التي اتانا سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وآله - حال السعادة والشقاوة اللذين بحسب البدن. ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني وقد صدقته النبوة وهو السعادة والشقاوة بالعتان الثابتان بالمقائيس اللتان للأنفس ، وان كانت الأوهام منا يقصر عن تصورها الآن. والحكماء الالهيون رغبتهم في اصابة هذه السعادة اعظم من رغبتهم في اصابة السعادة البدنية، بل كأنهم لا يلتفتون الى تلك وان اعطوها

ولا يستعظمونها من جنبه هذه السعادة التى هى معارفة الحق الأول» هذا كلامه بعبارة، وهو تصديق بمنطوقه لا بمجرد فحوى مفهومه يدل على ان الشيخ يقول بهذا المعاد ايضا. فما وقع عن الامام الرازى من ان الحكماء لا يقولون به وهو غير سديد كما لا يخفى على من له قلب او القى السمع وهو شهيد. ولعل هذا الفاضل لما رأى عدم التفاتهم الى هذا المعاد وما يتعلق به من الثواب والعقاب حكم بانكارهم ذلك، وليس ذلك الا بعض الظن. ثم العجب من الشيخ انه حكم بأن المعاد الجسمانى اتما طريق اثباته الشرع مع انك قد علمت آتفا ان شريعة الدليل والبرهان يدل عليه ايضا. سيما ان ما يشمل عليه من المقدمات مأخوذ من كلامهم. ثم قال متصلا بما نقلنا عنه من هذه الرسالة المنسوبة اليه: «ان اختلاف الآراء فى المعاد على طبقتين، طبقة هم الأقلون عددا، والأضعفون بصيرة منكرون له، وطبقة هم السواد الأعظم والظاهر معرفة وبصيرة مقرون به، وبعد ذلك فهم فرق، فرقة تجعل المعاد للأبدان وحدها، وفرقة يجعلون للنفوس وحدها، وفرقة للنفوس والأبدان جميعا، فالقائلون بالمعاد للأبدان هم فرقة من اهل الجدل من العرب يقولون ان البدن وحده هو الحيوان وهو الانسان بحياة وانسانية خلقتا فيه، وهما عرضان والموت هو عدمهما فيه وضد لهما، وفي النشأة الثانية يخلق فى ذلك الانسان بحياة وانسانية بعد مارمت ويصير ذلك الانسان بعينه حيا. ثم قال: اختلفوا بعد ذلك وانشعبوا فرقا، فقائل: ان الانسان بعد ذلك فرقتان، بر وفاجر، فالبر مثاب خلودا، والفاجر معاقب خلودا، وقائل: ان الناس اذ ذلك فرق، فرق مؤمن بر، وهو مثاب خالد، ومؤمن فاسق، فقائل: انه فى مشيئة الله ان يشاء الله يعذبه، وان يشاء يغفر له ولا يخلد عقابه، وقائل: انه يعاقب لا محالة لا يخلد، وكافر هو معاقب خالد، وقائل: المعاقب لا يخلد عقابه مؤمنا كان او كافرا، نكن المثاب مخلد ثوابه، وقائل: انه لا المعاقب ولا المثاب خالد.

وامّا القائلون بالمعاد للنفس والبدن فكثرتهم يجعلون الحياة بوجود النفس للبدن، ويردون فى النشأة الثانية النفس فى البدن بعينه الذى كان فيه، فجاعل النفس روحانيّا غير مجسّم، وجاعل النفس جسماً الطف من سائر الأجسام. وقائل بأن النفس اذا ردّ الى البدن كان للمثاب والمعاقب جميعاً ثواب وعقوبة بحسب البدن والنفس جميعاً، فكان للمثاب لذات بدنيّة من المحسوسات، ولذات نفسانيّة من السرور، ومشاهدة الملكوت بعين البصيرة والأمن من العذاب والعدم، وهؤلاء هم المسلمون كافّة، وكان للمعاقب آلام بدنيّة من الحر والبرد، ونفسانيّة من اللعنة والخزي والخوف والبأس .

والقائل بأن اللذات اذذاك يكون روحانيّة فقط، وكذلك الآلام، وهؤلاء هم التصوى اكرهم. ثم الاختلاف فى الخلود واللاخلود، وقد يوجد فى هؤلاء كما فى الأول. واما القائلون بالمعاد للنفس فقط ففرق، فرقه مع ذلك تعتقد تجسم النفس، وفرقة يعتقدونها جوهرأ نورانيّا من عالم النور مخالطاً للبدن كله الذى هو الجوهر المظلم من عالم الظلمة، وهؤلاء هم المجوس، والثانوية والمانويّة، ومن ذهب مذهبهم وسعاده خلاص النور من الظلمة وخرقة الافلاك، وخروجه الى عالم النور وشقاوته بقاءه فى العالم المظلم. وفرقة يرى ذلك لها بالكرور فى الأبدان، وهم اهل التناسخ. وفرقة يرى ذلك لها بالاحتباس فى العالم العنصرى والانتقال عنه وفرقة يرى ذلك لها باستكمال جوهرها وخلوصها عن تمكّن آثار الطبيعة فيها وضد ذلك، وهم الحكماء الفاضلون .

وامّا اهل التناسخ ففرق، فرقة يجوزون كرور النفس فى جميع الاجساد الزامية النباتيّة كانت او حيوانيّة. وفرقة يجوزون ذلك فى الحيوانيّة. وفرقة لاتجوزون دخول نفس انسانيّة فى نوع غير الانسان اصلاً، وهم بعد ذلك فرقتان، فرقة يوجب التناسخ للنفس الشقيّة وحدها حتى يستكمل عذابها ويستعدمتخلصة

عن الماده، و فرقه یوجب ذلك للنفسین جميعاً؛ الشقیة والسعیده، للشقیة فی ابدان تعب، وللسعیده فی ابدان ذوات نعمة وراحة. وقال القائلون بالتناسخ المؤمنون بالكتاب: ان معنى قوله تعالى: «وما من دابة فی الارض ولا طائر يطیر بجناحیه الا امم امثالکم» هو انهم متشاکون فی نفوسهم وان معنى قول الله تعالى: «حتى یلج الجمل فی ستم الخياط»،

ان النفس الغير البرة لا یزال یرد من بدن الی بدن الطف منه حتی یصفو و یصیر بحيث یحصل فی بدن دودة صغيرة جرمها ان ینفذ فی الابرة بعدما کان فی بدن جمل. واما ما وقع عن الحكماء حیث قالوا: واما ما یلج الجمل فی الغازهم و رموزهم فهو محمول علی ان کل نفس غیر برّة فانّها ینتقل عن بدنھا الی بدن شبه الطباع بالرزایة الغالبة علیه حتی یتخلص من الماده. فالذی ردیلتھ من باب الشهوات ینتقل مثلاً الی بدن خنزیر. والذی ردیلتھ من باب الغضب ینتقل مثلاً الی بدن سبع، حتی انّه اذا کان الرجل ردیلتھ (۱) من باب المعاملة وهو قصار تناسخ فی بدن سمک. وان کان صیّاداً یتناسخ فی بدن النوع الذی یصیده. وربما قالوا: ان النفس الغير البرة یعذب فی ناحیتی الجنوب والشمال بفراط الحر والبرد فهذه جمل آراء العالم فی المعاد والله یحق الحق ویهدی الطریق الرشاد.

این قسمتی از تعلیقات و شرح محشی و شارح فاضل کتاب شفا بود که در مقام تحریر و بیان این مسأله تقریر نموده است. بحث بعدی این منتخبات اختصاص به مسأله مثل نوری افلاطونی دارد.

(۱) در این قسمت از کلام فیلسوف اعظم اسراری است که نگارنده بعد از نقل آن از شیخ رض- بنحو مبسوط- بمالامزید علیّه- در رساله معاد بحث نموده ام. صدر المتألهین در حواشی شرح حکمت اشراق بعد از نقل کلام رئیس از رساله مطلبی ذکر کرده است که قابل توجه است عمده بحث نگارنده حول کلمات صدر الحکماست که الحق تحقیق در این قبیل از عویصات در دوره اسلامی- انما هو حقّه رضی الله عنه وارضاه فی الأبرار و شکر الله سبحانه و معانی اکابر الحکماء مثل الشیخ و اتباعه و الشیخ الاشرافی و... قدس الله اسرارهم.

سید احمد در تعلیقات خود بر قسمت مبحث مثل افلاطونی شفا که شیخ در این کتاب این مسلک را تزییف نموده است روی اصول و قواعد حکمای مشائیه مشی نموده است و از این تعلیقات معلوم میشود که نهایت تسلط را بمباحث دارد. ما مقدمه اشکالاتی که بر شیخ و شارحان کلمات او در این بحث وارد است بطور مختصر بیان مینمائیم و قبلاً برای روشن شدن مطلب این مبحث را با عقاید و آرای که در اطراف آن دیده میشود نقل مینمائیم.

یکی از مسائل مهم حکمت الهی و فن ربوبی بحث مثل نوری است که در کلمات اوائل بآن اشاره شده است، از قدما نقل شده است که از برای هر يك از انواع موجود در عالم ماده فرد مجرد عقلانی در عالم ابداع و مجردات، موجود است که مدبر موجودات مادی میباشد، انواع ماده برای اتصال برب النوع خود در حرکت و جنبش جوهری می باشند و غایت وجودی و نهایت سیر استکمالی آنها رسیدن به موطن اصلی و پیوند به اصل خود است که: النهایات هی الرجوع الی البدایات. علت تمامی شی، غایت وجودی و صورت تمامی آن شی، است.

همه محققان از حکماء اتصال بعوالم غیبی را نهایت استکمال مادیات میدانند ولیکن قائلان به ارباب انواع از برای هر نوع مادی يك فرد مجرد عقلانی که با افراد ماده تحت يك طبیعت و افراد یک نوع میباشد قائل شده اند. حکمای مشاء، که به ارباب انواع قائل نیستند نهایت استکمال مادیات را اتصال بعقل عاشر میدانند که در شرع از آن به جبرئیل - و در لسان اشراق از حکمای اولاد عجم و محققان از متألهین فارس بآن - روان بخش - اطلاق شده است، روی قواعد فلسفی همه موجودات دارای رستخیز و حشرند. قائلان به ارباب انواع کثرت نوعی را مستقیماً مستند به عقول عرضیه میدانند و منکران عقول عرضیه کثرات نوعی را مستند به جهات متکثره در عقل عاشر دانسته اند که هر يك این جهات مصحح صدور کثرت مختص به نوعی از انواع میباشد، و این مسلم است که این جهات، وافی از برای صدور این همه کثرات نمی باشد.

در میان حکمای اسلامی شیخ الاشراق و اتباع او که در اقلیت قرار داشتند قائل به ارباب انواعند و نوع مجرد را مدبر و اصل ثابت مادیات میدانند. شیخ - الاشراق در کیفیت تدبیر عقل مجرد و رب النوع نسبت به موجودات مادی کمی

افراط کرده است و آنچه که از جهات متفنه و افعال متعدده ازمادی سر میزند مستقیماً بدون واسطه بعقل استناد داده است. صورت نوعیه و قوه مصوره را سرریحاً انکار کرده است (۱).

قول به عقول عرضیه بعد از سقراط و افلاطون شهرت پیدا کرد (۲).

حکمای ادوار اسلامی چون اعتقاد به ارباب انواع را مخالف قواعد حکمی خویش دانستند کلام افلاطون و اتباع او را درباره مثل نوریه تاویل نموده اند.

معلم ثانی ابونصر فارابی در مقاله جمع بین الرايين (۱) گفته است مراد افلاطون از مثل نوری صورت عالمی قائم بحق است چون فارابی علم حق را به اشیا بصورت ارتسامی و علم حصولی دانسته است و دیگر اتباع مشایی از او پیروی نموده اند.

شیخ الرئیس (ابن سینا) مثل را بوجود طبایع نوعیه در خارج و کلی منطبق بر اشخاص (کلی طبیعی) حمل کرده است (۳). برخی مثل افلاطونیه را اتباع بر مثالیه و صورت مقداری موجود در عالم مثال مطلق و برزخ منفصل دانسته اند (۴).

۱- خواجه طوسی هم بمتابعت شیخ الاشراق قوه مصوره را نفی کرده است رجوع شود به سفر نفس اسفار چاپ سنگی طهران ۱۲۸۲ س ۲۵.

۲- صدرالمتألهین در الشواهد الربوبیه چاپ سنگی طهران ۱۲۸۲ ص ۱۰۷ گوید: «فد ورد عن افلاطون انه قال موافقا لشيخه سقراط ان للموجودات الطبيعية صوراً مجردة في عالم الاله و ربما يسميها المثل الاطلاونية وانها لا تدثر ولا تفسد ولكنها باقية وان الذي يدثر ويفسد انما هي الموجودات التي كائنة». جمع بین رأین چاپ طهران حاشیه شرح حکمت اشراق ط ۱۳۱۴ ه ق ص ۵۹۸.

۳- این کلام از شیخ بعید است. افلاطون الهی بان نبشّر و عظمت بین انسان مخلوط با ماده و موجود با وجود زمانی و مکانی و انسان مجرد از ماده جسمانی موجود بوجود عقلی تام خلط نمی نماید.

شیخ خیال کرده است که افلاطون بین ماهیت لا بشرط و بشرط لا و بین وحدت نوعی و وحدت شخصی و بین وجود مجرد از ماده بلحاظ عقل و ذهن و مجرد واقعی خارجی خلط کرده است قول شیخ را در انظار مثل عقلی نقل خواهیم کرد.

۴- افلاطون و اتباع او علاوه بر وجود عالم مثال و مقداری قائل بوجود عالم عقلی صرف نیز میباشند ما مجرد مثال مطلق و متیدرا قبل اثبات کردیم.

صاحب حکمة الاشراق شیخ الهی مثل نوری را انوار عرضیه و عقول مجرده در عالم ابداع دانسته و از برای انواع مادیه فرد مجرد عقلانی قائل است .

سید محقق داماد (قده) مثل الهیه را همانطوری که سید احمد تلمیذ او در حواشی نقل کرده است ، صور مادی شخصی باعتبار تمثل و حضور آن صور از برای مبد، وجود دانسته است. چون میر داماد و جمعی دیگر عالم ماده را متعلق علم حق میدانند و گفته اند موجودات این عالم متغیر و متجدد نسبت بعلم طولی و عالم دهر ثابت و مجردند. (۱) شیخ الاشراق از دیگران بهتر بمراد سقراط و افلاطون پی برده است ولی بعقیده ملاصدرا تصریح نکرده است که فرد مجرد عقلانی با موجود دایر مادی داخل نوع واحد هستند یا نیستند این معناراً صدر المتألهین کاملاً بیان کرده است (۲) .

عرفای امت مرحومه در نوع انسان به افراد برزخی قائلند ولی رب النوع انسانی را اسمای کلیه متجلی در عین ثابت انسان میدانند که مبد، و معاد افراد انسان همان اسم متجلی در افراد نوع انسان می باشد .

شیخ الرئیس چون در ذاتیات تشکیک قائل نیست و اصولاً تشکیک خاصی را منکر است مثل افلاطونی را انکار کرده است چون قائل به مثل نوری و عقول عرضی باید در افراد یک طبیعت مجرد و تجسم و تقدیر و علیت و معلولیت و تقدم و تأخر قائل گردد چون فرد مجرد عقلانی از انسان مجرد تام از ماده دارد و از جمیع شئون مادی بریست - همین انسان فردی برزخی دارد که از ماده مجرد دارد ولی صاحب مقدار است. از برای انسان نیز افراد منتشر در ماده متصور است که

۱- در مبحث علم اثبات کردیم که مجرد و عدم مجرد از ماده از امور نسبی و اضافی نیست ممکن نیست موجودی نسبت بعلم خود مجرد از ماده و نسبت بغير منفرد در ماده باشد .

۲- رجوع شود به اسفار مباحث امور عامه چاپ طهران سنگی ۱۲۸۲ ق ص ۱۲۴ الشواهد الربوبیه طبع سنگی چاپ طهران (ص ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲) تعلیقات بر شرح حکمت الاشراق چاپ طهران ۱۳۱۵ ق ص ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵- مبحث مثل افلاطونی شرح حکمت الاشراق تعلیقات آخوند ص ۲۵۲، ۲۵۳

بحسب طبیعه وجود منفر در ماده اند و از مجرد اگر چه تجرد برزخی باشد بی بهره، و از ناحیه حرکات جوهریه بمقام تجرد برزخی و بعد بمرتبه تجرد تام برسد و این نیست مگر وقوع تشکیک و اشتداد در نحوه وجودی، واحد و تشکیک و تکامل در حقیقت جوهر و ذات که خواهی بگو در مقام استکمال وجود قبول شدت نماید و خواهی بگو جوهر شیء در صراط حرکت و اشتداد واقع شود. التزام باین مبنا و قول بمثل افلاطونی بنا بر فلسفه شیخ از جمله محالات است.

خلاصه استدلال شیخ با عبارات مکرر طویل و مفصل در کتاب شفا آنست که: ممکن نیست طبیعت واحده بعضی از افرادش مجرد و مستغنی از محل، و بعضی دیگر مادی و محتاج بمحل و محفوف بعوارض مادی باشند. شاید افراد طبیعت واحد، بعضی معقول الوجود و دهری الحصول و واقع در صقع ربوبی، و برخی منفر در ماده و محسوس الوجود باشند (۱).

→

صدر المتألهین مدعیست که شیخ الاشراق نظرش اثبات وحدت نوعی بین عقول عرضیه و افراد ماده نیست و این معنا را نتوانسته است اثبات کند تشریح این مطلب خواهد آمد.

شیخ در الهیات شفا چاپ سنگی طهران ۱۳۰۵ ق ص ۵۶ از قائلان به مثل نوری بسبکی اسم برده و گفته است: «فی اقتناص مذاهب الحكماء الاقدمین فی المثل و مبادئ التعليمات والسبب الداعی الی ذلك و بیان اصل الجهل اللی وقع لهم حتی زاغوا لاجله قدحان لنا ان نتجرد لمناقضة آراء قبلت فی الصور و التعليمات و المبادئ المغارقة و الکلیات مخالفة لاصول التی قرناها و انکانت لی صحة ما قلناه و اعطائنا القوانین التی اعطيناها تنبيه للمستبصر علی حل جمیع شبههم و افسادها و مناقضات مذاهبهم لکنما مستظرون بتکلف ذلك لانفسنا الخ» باید دانست که استناد بی اساس النولوجیای شیخ یونانی باریسطو سبب شده است که بنام الجمع بین الرایین- کتابهای متعدد بوجود آورند تا رفع تهانت بین قول ارسطو و استادش شود و اصلاً استبعاد ندارد که استاد و شاگردی دارای دوشرب فلسفی متفاوت باشند از باب نمونه صدر المتألهین و میرداماد هر یک دارای مسلکی متنازند و در عین حال ملا صدرا از اینکه از تلامذ میرداماد است بخود می بالد.

افراد طبیعت واحد نشاید برخی مجرد و علت، و بعضی مادی و معلول، و برخی بالذات مقدم بر بعضی دیگر باشند. اگر نفس ذات اقتضای تجرد داشته باشد باید همه افراد آن مجرد، و اگر طبیعت اقتضای مادی بودن نماید باید همه آن افراد مادی باشند. نظیر همین ایراد را بعضی از قاصران به اصالت وجود و وحدت تشکیکی وجود کرده‌اند که اگر جایز باشد تحقق خارجی وجود و سنخ طبیعت وجود اصالت داشته باشد اگر اصل طبیعت اقتضای وجوب نماید باید همه افراد واجب، و اگر اصل طبیعت اقتضای امکان نماید باید همه افراد طبیعت ممکن باشند...؟

این اشکالات در افراد متواطئه از ماهیات جاری و در طبیعت و حقیقت مشککه غیر وارد است (۱). ذات ذاتی قابل تشکیک است و می‌شود یک طبیعت دارای درجات مختلفه و صاحب عرض عریض باشد لذا شارع عرب و عجم گوید: «ان هذه النار من نار جهنم غسالت بسبعين ماء ثم انزلت» .

و عنه -صلی الله علیه و آله وسلم-: «ان لله سبعين الف حجاب من نور وظلمة لو كشفها لاحتقرت سبعينات وجهه ما انتهى اليه بصره من خلفه» .

نار ظاهری محسوس بنا بر فرموده حضرت ختمی مرتبت (ص) از تنزلات نار غیر محسوس است. در روایت ثانی اشاره شده است بوحده حقیقت نور و

۱- صدر المتألهین در اسفار جلد اول چاپ سنگی طهران ۱۲۸۲ ص ۱۲۸ گفته است: «خلاصة حجة الاولى ان الحقيقة الواحدة التي هي ذات حد واحد ومهية واحدة لا يخالف افرادها في التجسم والتقدير والفناء والحاجة الى المادة والمعمولية والمحسوسية ولا شك ان كلامه انما يكون تاماً في المتواطئة من الماهيات دون المشككة وايضاً يتوقف على ان اللات والداتى بماهى ذات او ذاتى لا يتفاوت فى حقيقتها وماهيتها وقد مر حال ذلك كيف وهو اول المسألة ونقاوة حجة الثانية ان افراد حقيقة واحدة لا يكون بعضها سبباً وبعضها مسبباً لذاتها وان المعلوم اذا كان لذاته معلولاً لفرد آخر من نوعه ويلزم ان يكون ذلك الآخر ايضاً لفرد آخر وهكذا -ويعود الكلام الى ان ينتهى الى الدور والتسلسل المستحيلين وهذا ايضاً يبنى على استحالة كون الطبيعة المتفقة متفاوتة فى التقدم والتأخر والاولية وعدمها والفنى والافتقار» .

اینکه حجب نوریه از اصل واحد و سنخ فاردند .

* * *

شیخ و اتباع او از برای نفی تشکیک در حقیقت واحد دو برهان ذکر کرده‌اند :

برهان اول - اگر ماهیت واحد دارای افراد متعددی باشد که بین افراد در نفس طبیعت و ذاتیات اختلاف باشد و تفاضل در اصل حقیقت اعتبار شود فرد قوی که اکمل است در مقام ذات اگر واجد نباشد آنچه را که در فرد متوسط وضعیف نیست تمیز و افتراق در ذات آنها نمی‌باشد اگر مشتمل باشد بر چیزی که در فرد ناقص و متوسط نیست ناقص آنچه را که کم دارد اگر معتبر در سنخ طبیعت باشد لازم آید که ناقص و متوسط از افراد طبیعت نباشند زیاده در اکمل اگر امر زاید بر طبیعت آن باشد این زیادی فصل مقوم و یا عرض زاید بر طبیعت است .

برهان دوم - ذات شیء اگر طبیعت کامل باشد ناقص و متوسط خارج از طبیعت می‌باشند و اگر ذات شیء هر یک از ناقص و متوسط باشد لازم آید که دو فرد دیگر از افراد طبیعت نباشند .

ملاك انسان بودن انسان اگر آن چیز است که در طبیعت کامل انسان موجود است باید افراد ناقص و متوسط انسان نباشند و طبیعت ذات در این دو بمرتبه انسانی نرسیده باشد و اگر ملك انسان بودن در آن مرتبه‌ای از طبیعت است که در ناقص تحقق دارد باید زاید موجود در متوسط و کامل امری زائد بر ذات و عرضی باشد .

این قبیل از اشکالات ناشی از خلط بین وحدت عددی و وحدت اطلاقیست و مصادر بمطوب، شیخ الإشراق و اتباع او که تشکیک در ذاتیات را جایز میدانند از این اشکالات بخوبی جواب داده‌اند. در مباحث وجود و اینکه وجود حقیقت واحد، و دارای مراتب متعدد مقول بتشکیک است این حقیقت را واضح و بطور

کامل بیان کرده ایم (۱). بعد از واضح شدن این معنا که شاید يك حقیقت واحد دارای مراتب متعدد مقول بتشکیک باشد میگوئیم فیض وجود از حق تعالی نازل و مادی که از فرد عقلی و مثالی مرور ننماید به فرد محسوس مادی نخواهد رسید والا لازم آید طفره در نظام وجود - طفره در نظام وجود محال است .

برخی گفته اند امکان چنین وجودی که عاری از جمیع عوارض و شئون مادی و برزخی باشد محرز نیست تا آنکه با فاعده امکان اشرف بتوان چنین وجودی را ثابت کرد، و از وجود اخس استدلال بر وجود اشرف نمود (کما ذکره استادنا العلامة و کنا اجبنا عنه - دام ظله - فی مجلس الدرس) این کلام خالی از تحقیق است لذا صدر المتألهین در تعلیقات بر حکمة الإشراق (۱) گفته است: «بقی الکلام فی اثبات امکان الوجود التجردی فی الخارج فنقول: هو ممکن لان الماهية امکانية والمانع عن هذا الوجود ان كان عقلية ففي الذهن ايضاً وجود عقلي، وان كان قيامه بالذات و قيام اشخاص نوعه بالمادة، فقد مر ان الوجود مما يجوز فی افراد نوع واحد منه الاختلاف بالاحول وعدمه، وايضاً هذا المنع منقوض بعكسه كما ذكره المصنف (۲). وان كان من جهة بساطة الوجود العقلي وتركيب الجسمانيات، فقد ذكرنا: ان تمام

۱- بنا بر اصالت وجود تشکیک در ماهیات جایز نیست. ماهیت بعامی هی خالی از جمیع انحاء تقدم و تاخر و شدت و ضعف است ولی ماهیت بملاحظه فناء در وجود و محاذی بودن با خارج جمیع انحاء تشکیک در آن جاری است ملاصدرا در شواهد گفته است: «واما التفصيل فی مباحث التشکیک مستقصی فقد اوردناه فی الاسفار و رجحنا هناك جانب القول بالاشدية بحسب الماهية و ههنا نقول: هذا التفاوت يرجع الى انحاء الوجودات فللوجود اطوار مختلفة فی نفسه و المعانی تابعة لاطواره» این تبعیت باعتبار فناء ماهیت در وجود است نه باعتبار ذات ماهیت لذا گفته است: «المعانی الكلية لا تقبل الاشد و الاضعف سواء كانت ذاتيات او عرضيات سوى الوجود فانه بلداته مما يتفاوت کمالاً و نقصاً و تقدماً و تاخراً و اما المعانی الكلية انما يلحقها التقدم و التأخر و الکمال و النقص بواسطة وجوداتها الخاصة فالنور مثلاً لا يتفاوت فی مفهومه بل ی وجوده» .

۱- شرح حکمة الاشراق طبع سنگی طهران ۱۳۱۵ تعلیقات آخوند ملاصدرا بر ص ۲۷۳، ۲۷۴

۲- یعنی شیخ الاشراق در حکمت الاشراق .

کل ذی کثرة طبیعیة بصورته اذ بها یصیر بالفعل وکالما وحدته بالفعل فکثرته بالقوة والإنسان الطبیعی مثلاً امر واحد وجهة وحدته بصورته الانسانیة لاباعضائه، وکذا - الشجر شجر - بصورته لوکانت الصورة النباتیة قائمة بذاتها مجردة عن اجزائه وعناصره لکانت نباتاً عقلياً او مثالیاً (۱) .

حق آنست که ادراک این مسأله و تعقل این امر که انسان بحسب حقیقت دارای مراتب تشکیکی و صاحب افراد طولی که فردی قائم بماده و فردی برزخ بین مجرد و مادی و فردی حقیقت عقلی صرف باشد و مصداق بالذات و فرد مفهوم کلی انسان در نهایت غموض است و شاید بندرت کسی پیدا شود که بتواند حقیقت این مشکل را بیابد .

ماهیت امکانی انسان مثلاً نسبتش بجمیع انحاء وجود از عقلی و مادی و برزخی علی السواست مانع از تلبس ماهیت بوجود عقلی صرف اگر مجرد تامل از ماده باشد باید در ذهن وجود پیدا نماید و وجود عقلی بخود نگیرد و اگر شرط وجودش حائل در ماده باشد و نشاید وجود مادی و وجود عقلی از باب امتناع تشکیک در ذاتیات افراد طبیعت واحد باشند بطور اشباع جواز تشکیک در افراد حقیقت واحد را اثبات کردیم و اگر مانع از وجود رب النوع بساطت حقیقت رب النوع است در جای خود بتحقیق رسیده است که شیئیت و واقعیت هر شیء بصورت نوعیه آن شیء است (۲) بنحوی که اگر صورت نوعیه بدون حلول در ماده تحقق پیدا کند آثار لازمه طبیعت بر آن شیء مترتب خواهد شد در جای خود ذکر شد که انسان بودن انسان به قوای ظاهری و اعضا و عناصر مادی نمی باشد مجرد خیال و برزخ با براهین متعدد ثابت گردیده است. انسان متصل

۱- در الشواهد الربوبیه دلیل دیگر بر امکان وجود فرد مجرد از هر نوعی آورده است و آن را در تعلیقات نیز نقل کرده است. تعلیقات ص ۲۷۴ الشواهد چاپ سنگی طهران .

۲- رجوع شود باسفار چاپ سنگی طهران ۱۲۸۲ جلد اول ص ۱۱۸ فصل فی تحقیق اقتران الصورة

بمعالم ملکوت و موجود در صقع ربوبی مانند افراد کامل انسان که خلع بدن نموده‌اند و به ملکوت متصل شده‌اند و یا بنا بر مشرب شیخ و دیگران بمقام عقلی صرف رسیده‌اند مصداق حقیقی انسان است .

بنا بر آنچه که ذکر شد ادله شیخ و اتباع او بر نفی مثل افلاطونی تمام نیست و شیخ بواسطه انکار وحدت حقیقت وجود و ابطال تشکیک خاصی و خلط حکم ماهیت با وجود قول بمثل افلاطونی را باطل شناخت. تحقیق کامل این مسأله و دفع اشکالات مشائین و اتباع شیخ‌الرئیس و بیان شعب و فروع این مسأله الحق از اختصاصات صدرالمتألهین است (۱) و در این عصر، نگارنده یکی دونفر را دیدم که بکنه مرام ملاصدرا رسیده بودند .

* * *

حکیم محقق شیخ مقتول (۲) در حکمة الإشراف (۳) گفته است: «ومن القواعد الإشرافية قاعدة الإمكان الأشرف وهي ان الممكن الاخص (۳) اذا وجد فيلزم ان يكون الممكن الأشرف قد وجد فان نور الانوار اذا اقتضى الاخص الظلmani بجهة الوحدة لم يبق جهة اقتضاء الأشرف (۵) فاذا فرض موجوداً اشرف يستدعي جهة يقتضيه

۱- در تعلیقات بر شرح حکمة الاشراق چاپ سنگی طهران ۱۳۱۵ ص ۲۵۱ گفته است: «واعلم ان اثبات هذه الصور من غوامض المسائل الالهية لا يعرفها الا من له قدم راسخ في الحكمتين البرهانية والكشفية ولا اعرف احداً في وجه الارض في هذا الزمان ولا في الاعصار المتقدمة من له اطلاع على كنه هذه المسألة فانظر الى مرتبة هذه الامة المرحومة حيث ان بعض فقهاء آل محمد عليه وعليهم السلام عرف مسألة عجز عن دركها رؤساء الحكماء اليونانية ومعلومهم » .

۲- شیخ الاشراق بغترای علمای عامه خلد لهم الله شهید شد (حلب ۵۸۷) .

۳- چاپ طهران سنگی ۱۳۱۵ ق ص ۳۶۷ در اثبات ارباب انواع بقاعده امکان اشرف تمسک جسته است.

۴- مراد از امکان در این جا امکان عام است و همین قاعده را صدرالمتألهین در نظام ربوبی برای اثبات علم تفصیلی در ذات جاری نموده است .

۵- چون بنا بر این باید در واجب الوجود جهت اقتضای صدور اشرف نباشد درحالی که حق تعالی بحسب قوت وجود و شدت نوریت تناهی ندارد .

اشرف مما علیه نور الانوار وهو محال» .

قاعده امکان اشرف از فروع قاعده الواحد لا یصدر عنه الا الواحد است بر این قاعده مسائل مهمی از فلسفه مبتنی میباشد قاعده را این طور تقریر کرده اند اگر ممکن اخس وجود پیدا کند و ممکن اشرف قبل از آن تحقق پیدا نموده باشد یا خلاف فرض لازم می آید یا جواز صدور کثیر از واحد حقیقی یا صدور اشرف از اخس یا وجودی کامتر از واجب الوجود باید تصویر شود و چون از واجب الوجود وجودی کامل تر فرض نمی شود صدور وجود ممکن اشرف از او حتمی است و اشرف اقرب موجود است باو و باید ممکن اشرف واسطه بین نور الانوار و ممکنات اخس باشد .

عقل اول راند بر عقل دوم ماهی از سر گنده گردد نی زدم

شیخ الإشراق جهت اثبات عقل مجرد و مدبر و رب النوع برای هر نوع مادی باین قاعده تمسك بسته است در حکمة الاشراق بعد از عبارت مذکور گفته است (۱): «والانوار المجردة المدبرة فی الانسان (نفوس ناطقه) قد برهننا علی وجودها والنور القاهر (۲) اعنی المجرد بالکیة اشرف من المدبر وابعده عن علائق الظلمات فهو اشرف فیجب ان یکون وجوده اولاً» .

چون بنا بر قاعده امکان اشرف باید عقل مجرد کلی بر نفس مدبر مقدم باشد و اول از حق صادر گردد این قاعده در مطلق موجودات جاری نمی باشد فقط در مجردات که صرف امکان ذاتی آنها کافی از برای فیضان آنها از علت است جاریست و در موجوداتی که ممکن است بواسطه فقدان شرط یا وجود مانع ممنوع از نیل یکمالات لایق خود گردند جاری نمی باشد لذا فرموده است: «فیجب ان یعتقد فی النور الاقرب والقواهر والمدبرات ماهو اشرف واکرم بعدا مکانه و هی

۱- شرح حکمة الاشراق چاپ طهران ۱۳۱۵ ق ص ۳۶۸ .

۲- شیخ الاشراق از عقول طولیه و عرضیه تعبیر بنور قاهر مینماید . از عقول طولی بقواهر اعلون

و از عقول عرضی بقواهر ادنین تعبیر کرده است .

خارجة عن الإنفاقات (۱) فلا مانع لها عما هو اكمل لها ثم عجائب الترتيب في عالم الظلمات والبرازخ (مراد از برزخ در اصطلاح حکمای اشراق قدس الله اسرارهم اجسام است) و النسب بين الانوار الشريفة اشرف من النسب الظلمانية (چون نظام عالم جسمانی در مرتبة وجود خود بهترين نظام است و جهات موجب نظام اتم اين عالم با عقول جزئيه قابل اکتناه نيست نسب موجود بين قواهر که اصل و ريشه نظام اتم اين نشأه اند اشرف و اتم از نظام کیانی مادی می باشد چون عقول علل و مادیات معاليل آن غلاند و غات مفیض وجود معلول از معلول تمام تر است) فيجب قبلها» .

«والانوار القاهرة وكون مبدع الكل نوراً و ذوات الاصنام من الانوار القاهرة شاهدها المجردون بانسلاخهم عن هياكلهم مراراً كثيرة ثم طلبوا الحجة عليها لغيرهم ممن لا يشاهدها من اشياعهم ولم يكن ذو مشاهدة ومجرد (ذو مجرد خل) الا اعترف بهذا الامر (چون جميع انبياء وسلاک و اولياء بوجود عالم مجردات صرف وملاءكة روحانی و وسایط فیض: جبرائیل ومکائیل واسرافیل وسایر ملاءكة مجردة عليهم السلام خبر داده اند و همچنین پیغمبر اسلام (ص) از وجود ملاءكة مهیمین که منفرد و فانی در حقند و از شدت فنا از عالم و آدم خبری ندارند خبر داده است) و اکثر اشارات الانبياء واساطين الحكمة الى هذا وافلاطون ومن قبله مثل سقراط و من سبقه مثل هرمس و اغاثا ذيمون و انبا ذقلس کلهم يرون هذا الرأي واكثرهم صرح بأنه شاهدها في عالم النور وحكم افلاطن عن نفسه انه خلق الظالمات و شاهدها و حکماء الهند والفرس قاطبة على هذا واذا اعتبر رصد شخص او شخصين في

۱- مراد از اتفاق یا موجود اتفاقی یا دار اتفاق وجودی که بدون مرجع و علی سبیل البخت والاتفاق محقق شود نیست چون ممکن تا جمیع انحاء عدمش سد نشود محقق نخواهد شد مراد از دار اتفاق دار علل اتفاقیست که علل در معلول خود اقتضای تأثیر را دارند اگر بمانی بر نخوردند و یا آنکه علت قوی تر اقتضای آنها را معدوم نماید در این نشأه علل خارجی در موجودات مؤثرند ولی در عالم عقل و آخرت (برزخ و عقل) هر علتی مؤثر در معلول خود است و موانع خارجی وجود ندارد که جلو تأثیر آنها را بگیرد لذا در آخرت هر انسانی با اعمال خود محصور می شود .

امور فلكية فكيف لايعتبر قول اساطين الحكمة والنبوة على شىء شاهدوه فى ارسادهم الروحانية وصاحب هذه الاسطرکان (۱) شديد الذب عن طريقة المشائين فى انكار هذه الاشياء عظيم الميل اليها وكان مصرأ على ذلك لولا ان رأى برهان ربه ومن لم يصدق بهذا و لم يقنعه الحجة فعليه بالرياضات و خدمة اصحاب المشاهدة فعسى يقع له خلفه يرى النور الساطع فى عالم الجبروت ويرى الذوات الملكوتية والانوار التى شاهدها هرمس وافلاطن والاضواء المنيوية وينابيع الخرة والراى (۲) التى اخبر عنها زرادشت ووقع خلصة الملك الصديق كيخسرو المبارك اليها فشاهدها وحكماء الفرس كاهم متفقون على هذا؛ حتى ان الماء كان عندهم له صاحب صنم من الملكوت وسموه خرداد وما للأشجار سموه مرداد وما للنار سموه اردبیهشت وهو العقل (۳) وهى الانوار التى اشار اليها انبازقلس وغيره» .

خره بنا بقول زردشت نوريست كه از حق تعالى (۴) طالع ميگردد و بتوسط آن

۱- مراد از صاحب اسطر خود مصنف عظیم الشأن کتاب است .

۲- راي را شهرزوري در شرح حکمت الاشراق مفرد آراء گرفته است استاد معظم جناب آقاي دکتر معين استاد فقيده دانشگاه طهران در پاورقي برهان قاطع جلد دوم ص ۹۳۶ بر شهرزوري خرده گرفته و گفته است راي در حکمة الاشراق «راي» در رايومند پهلوي است راي در زبان پهلوي بمعني توانگر ، با شکوه، با جلال آمده است در صورتیکه معاني توانگر وباشکوه وباجلال هم با معنای متن حکمة الاشراق سازش ندارد .

۳- حکيم فاضل زودشت (زراتشت) آذربايجانی در کتاب زند گفته است: عالم منقسم بر دو قسم است يکى عالم مينوى که نورانى و روحانيست ودیگر عالم گیتی که ظلمانی وجسمانيست (شرح حکمة الاشراق تصنيف حکيم محقق علامه شيرازي معروف به قطب الدين خواهرزاده سمدی معروف بطبع طهران سنه ۱۳۱۵ ص ۲۷۲) .

۴- شيخ الاشراق دريکى از کتب خود (بناينقل صدر المتألهين در تعليقات بر حکمة الاشراق ص ۳۷۲) گفته است: «كان فى الفرس امة يهدون بالحق وبه يعدلون كانوا حکماء فضلاء غير مشبهة بالمجوس وقد احببنا حکمهم النورية الشريفة التى يستشهد بها ذوق افلاطون ومن قبله» قول به ارباب انواع در بين دانشمندان ايرانى معروف و قبل از ارسطو فلاسفه يونان شايد همه اتفاق براين معنا داشته اند .

انحصار عقول به دده عقل بعد از ارسطو مشهور شده است و اينکه صدر المتألهين در کتب خود اين قول را

بعضی از مردم بر بعضی دیگر رئیس می‌شوند و بواسطه آن نور صاحبان حرفه و صنعت بکار خود تمکن پیدا می‌نمایند نوری که اختصاص به ملوک و سلاطین دارد کیان خره‌است اضواء و انوار الهیه‌ای که بر نفوس مستعد افاضه می‌شوند رای می‌باشد.

نقل و تحقیق

شیخ مقتول (ره) در مطارحات (۱) گفته است: «ان القوى النباتية من الفاذية والنامية والمولدة اعراض اما على رای الاوائل فاحلولها فی محل کیف کان و اما على رای المتأخرين فاحلولها فی محل يستغنی عنها لأن صورالعناصر كافية فی تقویم وجود الهیولی والا لما صح وجودالعناصر والممتزجات العنصرية و اذا كانت هذه القوى اعراضاً فالحامل لها كالارواح والاعضاء دائم السیلان والتبدل لاستیلاء

→

معتقد ارسطو میداند اشتباه است چون اتولوجیا تحقیقاً از ارسطو نیست و از شیخ یونانیست . حکمای فرس برای انواع موجود در این عالم اعم از بساطت و مرکبات فرد مجرد از سنخ ملکوت قائل بوده‌اند اسامی ماه‌های فصول اربعه هر کدام اسم صنیعی است که واسطه بین حق و عالم گیتی میباشد پرستش آتش و ملک مجوس که در بین ایرانیان مرسوم بوده است و فعلاً هم در نقاط مختلف معتقد دارد از عوام ناشی شده است هر ملک و مرام صحیحی که بدست مردم عامی یا خواص منفعت طلب و مادی بیفتد در اندام مدتی دگرگون و توأم با یک سلسله خرافات خواهد شد .

کیان خره بضم خای نقطه دار و فتح رای بی نقطه بمعنی کیاخره است و آن نوری باشد از جانب خدا بسوی پادشاهان، چه کیان پادشاهان و خره نوری و پرتوی را گویند که از جانب خدای تعالی به بندگان فایض شود که بدان سبب بعضی پادشاهی و ریاست کنند بر بعضی و بعضی صنعت و حرفت آموزند. کیان خوره با واو معدوله بمعنی کیان خره است که نوری باشد از جانب خداوند بخشنده به پادشاهان و رؤسا و امیران .

جلد سوم برهان قاطع تألیف محمد حسین بن خلف تبریزی با تصحیح و باورتنی استاد علامه آقای دکتر معین استاد فقید دانشگاه طهران (چاپ تهران ۱۳۳۳ شمسی) ص ۱۷۵۲ .
۱- الشواهد ص ۱۱۶ - الاسفار الاربعه طبع سنگی، طهران ۱۲۸۲ ص ۱۲۲ .

الحرارة الفريزية وغيرها عليه فاذا بطل المحل او جزءه بطل ما فيه من القوة ويتبدل الباقي بورود الوارد من الغذاء فالحافظ للمزاج بالبدل والمستبقى له زماناً يمتنع ان يكون هو القوة والاجزاء الباطلة لامتناع تأثير المعلوم ولا التي سيحدث بعد ذلك ولان هذه الافاعيل المختلفة والتشكيلات العجيبة المستحسنة لا يمكن صدورها عن قوة عديم الشعور (۱) ولا ثبات في الحيوان والنبات وما ظن ان في النبات نفساً مجردة مدبرة فليس بحق والا لكانت ضايعة معطلة عن الكمال وذلك محال ثم المسمى عندهم بالمصورة قوة بسيطة عديم الشعور كيف صدر عنها تصوير الاعضاء مع المنافع الكثيرة في حفظ الشخص والنوع والعامل الفطن اذا تأمل ذلك علم ان هذه الافاعيل لا يمكن صدورها عن قوة لاتصرف لها ولا ادراك بل لابد ان يكون صادرة عن قوة مجردة عن المادة مدركة لذاتها ولغيرها فهي من العقول التي في الطبقة النازلة العرضية وهي ارباب الاصنام والطلسمات» (۲) .

دلیل دیگر شیخ الاشراف قاعده امکان اشرف است و ما این قاعده را از شیخ الاشراف نقل کردیم آخوند در الشواهد (۳) غیر از قاعده امکان اشرف دو برهان

۱- محقق سبزواری در حاشیه شواهد ص ۱۱۶ گفته است: «ربما يمنع كون الاتقان في الفعل دليلاً على علم الفاعل فان في الطبائع ايضاً عجائب كما ترى في النحل ومسدساته وفي المنكبوت ومثلثاته الخ» . احكام و اتقان در فعل بطور دائم بدون آنکه منتهی شود بفاعل علمی محال است نظام عالم وجود و تربیت و تنظیم جهان هستی حاکی از علم فاعل به نظام عالم قبل از وجود خارجی آنست چون قوه عديم الشعور اگر فاعل و مبدء عالم باشد و اتقان در فعل از آن مشاهده شود اتفاقیست و دائمی نخواهد بود و حکیم سبزواری بر همین مطلب در صفحه بعد تصریح کرده است .

۲- صدر المتألهین در الشواهد بعد از ذکر عبارات مطارحات گفته است: «وفيه من مواضع الانظار ما لا يخفى لمن نظر في الاصول الماضية مع قلة جدواه كما مر في الاشارة اليه» .

در اسفار باین برهان اشکال نکرده است اشکال بر این برهان همانست که ذکر کردیم چون این برهان را مبتنی بر انکار صورت و عیه و ابطال قوا و طبایع مادیه قرار داده است و برهان قائم است بر لزوم وجود قوا و طبایع و قوه مصوره شیخ الاشراف آثار جسمانی را بلا واسطه فعل عقل مجرد دانسته است .

دیگر شیخ الاشراق را ناتمام دانسته است ولی در اسفار (۱) بعد از ذکر براهین گفته است: «هذه اقوال هذا الشيخ المتأله في هذا الباب ولا شك انها في غاية الجودة واللطافة لكن فيها اشياء (۲) (منها) عدم بلوغها حد الاجداء چون از قول شیخ شهید معلوم نشد که انواع ماده و فرد مجرد از نوع واحدند افراد ماده و فرد مجرد بنا بر قول شیخ الاشراق متمائل نیستند درحالتی که ایرادات متأخرین بر افلاطون و اتباع او مبنی بر آنست که انواع ماده و فرد مجرد تحت طبیعت واحد باشند نه آنکه فرد مجرد مثال مادیات باشد قبلاً بیان کردیم که حکمای فرس رب هر نوع را به اسم همان نوع می خوانده اند. صاحب صنم آب را خرداد و رب النوع اشجار را مرداد و مبداء نار را اردیبهشت نامیده اند.

دیگر آنکه این شیخ متاله چگونه ذات بسیط نوری را که مجرد تام دارد مثال از برای حیوانی که دارای اجزای ماده و اعضای مختلفه است گرفته است وجوه مناسبات بین حقایق نوری و موجودات ماده را بیان نکرده است علاوه بر این شیخ عظیم مجعول و صادر از ذات ماهیت را میداند این خود سازش با این مبنا ندارد و با اصولی را که او تقریر کرده است نمیشود مجرد صرف و تام و مادی محض را داخل نوع واحد دانست.

صدر المتألهین از این قبیل مناقشات در اسفار (۲) بر شیخ الاشراق کرده است ولی در شواهد غیر از قاعده امکان اشرف براهین دیگر شیخ را تمام نمیداند ولی حق آنست که در اسفار گفته است چون ذکر مطالب بطور تفصیل منافات با وضع این رساله دارد از بیان تفصیل خودداری نمودیم «ولعل هذا القدر كاف لمن القى السمع وهو شهيد».

* * *

۱- اسفار جلد اول چاپ سنگی طهران ۱۲۸۲ ص ۱۲۲.

۲- الاسفار الاربعه ص ۱۲۳.

۳- اسفار، طبع سنگی، طهران، جلد اول، ص ۱۲۳.

شیخ و دیگر اتباع مشائین گمان کرده‌اند که قائلان به ارباب اصنام از برای اجزا و اعضاء اصنام ماده مثال جدا قائلند مثلاً از برای حیوان مثالی و از برای دست و پای آن مثالی دیگر قائلند و از برای پروبال حیوانات مثلاً مثالی قائلند غیر از دست و پای آن از برای مسک مثالی و از برای رائحه آن مثالی دیگر قائلند این گونه نیست بلکه برای جمیع انواع مستقل در این نشاء فرد مجرد عقلانی مستقل در وجود قائلند که جمیع قوای نازله در ابدان بنحو کثرت در وحدت در آن موجود است. بیان کردیم که شیئیت شیء در مرکبات بصورت است و اگر صورت بدون اجزای ماده محقق شود صورت و فعلیت خواهد بود مثل آنکه جمیع قوای نازله موجود در عالم طبع در عقل موجود بوجود واحدند و در جهت عقلی انسان که مقام ذات نفس باشد مطوی میباشند.

شیخ الإشراق چون وحدت وجود و قاعده بسیط الحقیقه کل الاشياء و حرکت جوهری و تحول ذاتی و اتحاد عاقل و معقول و اتحاد نفس با عقل فعال را منکر است از تصویر این معنا که وجود مجرد از هر نوعی بحسب هویت و ماهیت با فرد مادی دائر بحسب نوع چگونه متحدند عاجز است.

صدر الحکماء الإلهیین در الشواهد الربوبیه (۱) و اسفار فرموده است: «اگر قائلی بگوید حیوان در عالم اعلی اگر موجود باشد باید حساس باشد چون حساس فصل انسانست حس بدون انفعال مادی و جسمانی محقق نخواهد شد چگونه ممکن است که در جواهر کریمه و عقول مجرده انفعال جسمانی محقق گردد؟ جواب آنست که نسبت حس حیوان مادی به حس حیوان عقلی مثل نسبت حیوان لحمی بحیوان عقلی میباشد. حسی که در عالم ادنی و ماده است شبیه حس در عالم اعلی نمیشد. حس در این عالم بر منهج موجودات محسوس است لذا بصر حیوان مادی و سفلی متعلق و متصل به حیوان عقلی و هکذا سمع و شمع و ذوق آن متصل بسمع و ذوق و شمع حیوان عقلی میباشد نظیر اتصال نار موجود در این نشاء به

آتش موجود در عالم غیب حضرت رسول (ص) بحواس باطنه امور غائبه را ادراک نموده اند (۱) در ذوق گفت: «أبیت عند ربی یطعمنی ویسقینی» و در شمع فرمود: «انی لاجد» (الاشم) «نفس الرحمان من جانب الیمن» و در رؤیت بصری فرمود: «زویت لی الارض فأریت مشارقها ومقاربها» و در لمس و لمس فرمود: «وضع الله بکفتی بده فاحس الجلد بردها» و در سمع گفت: «اطت السماء حق لها ان تاطت لیس فیها موضع قدم الا وفیها ملک راکع اوساجد» این معنارا محققان از عرفا و متألهان از حکما در مباحث مختلف بیان کرده اند و فرموده اند جمیع قوای نازل در عالم شهادت بنحو اعلی و اتم در حقایق غیبیه موجودند. صاحب اثولوجیا - شیخ اعظم افلوطین معروف به شیخ یونانی - رضی الله عنه، گفته است: مبادی حسی و قوای مادی موجود در شعاع وجود نازل نفس عقول ضعیف و عقول مجرد و ارباب انواع مادیه مقام قوت و مرتبه اعلای این حواسند.

در صفات مبده اول

شیخ رئیس در مبحث مربوط به - الفصل الرابع... فی الصفات الاولى للمبده الواجب الوجود - بعد از تقریر این معنی که: براهین عقلی برای ما اثبات نمود که مبده وجود، واجب الوجود بالذات است، و بحسب دلائل عقلی، واجب الوجود، واحد است؛ باین معنی که در رتبه وجودی خود که همان وجوب وجود باشد شریک ندارد یعنی واجب الوجود واحد حقیقی مبده حقایق است و غیر از او واجب دیگر تحقق ندارد (که باصطلاح اتباع صدر الحکماء واجب بالذات واجب من جمیع

۱- این کشف را اهل عرفان کشف صوری نامیده اند در این موارد حق تعالی بخاتم الانبیاء سلام الله علیه باسم سمیع و بصیر تجلی کرده است عبد در این مقام می شود آنچه را که دیگران نمی شنوند و می بیند آنچه را که دیگران نمی بینند این مقام ناشی از تجلی حق باسم مدرک در عین سالک است حقیقت محمدیه (ص) چون جامع جمیع نشأت و حافظ جمیع حضرات مشاعر ظاهریه او متصل بمشاعر مثالی و مشاعر مثالیه متصل بمشاعر عقلی و باطنیست و بنا بر وحدت سنخی هر مرتبه عالی جامع مراتب دانی میباشد همه مبادی ادراکاتش (ص) از قوه بفعلیت خارج گردیده است بهمین معنا (یعنی به وحدت سنخی) اشاره شده است (اثولوجیا شیخ یونانی) . «ان هذه الحسائس عقول ضعيفة وتلك العقول حائس قویه» .

الجهات والحيثيات است) پس هر شیء در دار وجود باو واجب است و جمیع موجودات در مقام انصاف بوجوب وجود که وجوب غیر ی باشد بدون واسطه ومع الواسطه معلول او هستند (وملاك اولیت او در مقام مبدئیت آنست که مبدء و منتهای سلسله حاجات اوست، پس اول حقیقی است گفته است: ولا نعى بالاول معنى ينضاف الى وجوب وجوده، حتى يتكرر به وجوب وجوده، بل نعى به اعتبار اضافته الى غيره) باین معنی که اضافه جهات متعدد بحق اول نظیر: اولیت، و آخریت، موجب تکرر ذات و حقیقت نمی شود و بقول صدرالحکما جمیع اضافات بیک اضافه قیومی که همان اضافه اشراقی باشد برمی گردد لذا شیخ در این فصل نتیجه می گیرد که وجوب وجود قبول تکرر نماید و منشأ جهات مختلف و متعدد موجب ترکیب نشود و ذات او دارای وحدت صرفه ای است که همین وحدت عین ذات اوست و گوید: معنای این کلام آن نیست که از مقام حق وجودات امکانی سلب نمی شود و ذات او اضافه بممکنات ندارد، چه آنکه بدیهی است که هر وجودی مصداق سلوب انحاء کثیره از وجود است (۱) بخصوص موجودی که مبدء جمیع حقایق است. لکن نعى بقولنا: انه وحدانی الذات لا يتكرر انه كذلك فى ذاته، ثم ان تبعته اضافات ايجابية وسلبية كثيرة، فتلك لوازم للذات معلولة للذات توجد بعد وجود الذات، وليست مقومة الذات ولا اجزاء لها...» سید احمد شارح مقاصد کتاب شفا در مقام بیان: ان تبعته اضافات... گوید:

۱- تحقیق در این مسأله بطریقه صدرالحکماء رنگ و بوی دیگر دارد که:

هزار نقد به بازار کائنات آرند یکی بگه صاحب عیار ما نرسد

چه آنکه حق بسیط الحقیقه، و بسیط الحقیقه کل الاشياء است مگر آن چیزی که از باب تقابص و امکانات است و موجب نقص و منشأ تکرر در حق شود. از تعلیقات سید احمد بر این قسمت از کتاب شفا احاطه و بحر محشّی و شارح این کتاب ظاهر و هویدا است ولی اثری از افکار ملاصدرا در این حواشی دیده نمی شود با اینکه آثار ملاصدرا در همین عصر، عصر میرداماد و تلامذ وی دست بدست می گشته است ولی در حواشی صاحب ذخیره محقق سبزواری و آقا حسین و دیگر شاگردان میرفندرسکی از تعلیقات آخوند بر شفا مطالبی نقل شده است.

قوله: ان تبعیّة اضافات (الى آخره) .

اقول: انه لاشبهة في ان الاضافة يطلق تارة على النسبة المتكررة من الجانبين ، وتارة على صفة سابقة عليها مستتبعة لها اطلاقاً لاسم المسبّب على السبب، واكثر اطلاق صفة ذات اضافة انما يكون عليها، ولعلّه اراد من الاضافة ههنا هو هذا المعنى كما يشعر به قوله: بأنّها معلولة للذات. ومن الاضافة الواقعة في قوله: اعتبار اضافيّة الى غيره. هو ذلك المعنى. فلذا قيل: ان له تعالى اضافتين وان كانت احديهما متقدمة على الأخرى. و كون القدرة المطلقة عين ذاته الحقّة من كل جهة لا ينافي زيادة مصدريّته المتعلقة بالذوات على ذاته.

ثم لا يخفى جواز ان يكون المراد من الاضافة في كليهما هو الأول منهما . ولا ينافي ذلك ما وقع عنه بقوله: فانّها معلولة للذات . وان كان الظاهر منه ان يكون لها اضافات، وكون تلك الاضافات لها اضافات لا ينافي انتهائها الى اضافات لا اضافة لها في انفسها لكونها بنفس ذواتها اضافات كما ان الوجود لا وجود له، والوحدة لا وحدة لها. و اشار اليه بقوله: «فانّا نكلفه ان يتأمّل ما في باب المضاف من هذا الفن حيث اردنا ان نبين ان الاضافة يتناهى...» ولكن بقي ههنا ان تلك الاضافة بنفسها اضافة وان لم تكن لها اضافة اخرى لكن مع ذلك يتعلّق بفاعلها ينتسب الى جاعلها وننتقل الكلام الى تلك النسبة والاضافة .

ثم ان الصدور الاضافي يتبع الصدور الحقيقي. واما الصدور الحقيقي فله نسبة الى الفاعل من دون نسبة اخرى لأنّها بنفسها نسبة لانسبة اخرى، وينقطع ذلك باققطاع الاعتبار. ولو سلّم ذلك ايضاً فلا محذور فيه لكونه في عالم الأمر . و مع ذلك انه ليس من جانب العلل .

١- رجوع شود به الهیات کتاب شفای رئیس ابوعلی سینا - قد- ط قاهره ١٣٨٠ هـ ق

ص ٣٤٣، ٣٤٤ و کتاب شفا ط گ طهران ص ٥٧٨، ٥٧٩ .

ولكن ما فيد (١) فى تفصيل ما يناسب هذا المقام هو: ان الصدور اى الجعل والايجاد والافاضة يطلق فى اصطلاح العلم ولغة الحكمة على معانٍ ثلاثة .
اولها: الجاعلية الاضافية المضايقة للمجموعية ، والمتضايقان حاصلتان معاً فى مرتبة واحدة ومتأخرتان معاً بحسب المرتبة عن مرتبتى ذات الجاعل و ذات المجمعول . فحقيقة الاضافة ليست الا النسبة المتكررة على خلاف مطلق النسبة اذ لا يعتبر فيها التكرر بل انها اعم واوسع .

وثانيها: حيثية الجاعلية الحقيقية التى هى مستتبة ذات المجمعول . ومنها ينبعث جوهر ذاته وذلك كون الجاعل بحيث من تلقائه يجب وعنه يصدر هذا المجمعول بخصوصه، وهذه الجاعلية الحقيقية مبدء الجاعلية الاضافية ومتقدمة عليها بمرتبتين، اذ هى ينبوع وجوب المجمعول وفعلينه، ومنبع تقررهِ وجوده، وهى من المراتب السابقة على جوهر ذاته والجاعلية الاضافية فرع تحقق المضامين، وال مراتب السابقة مفصلة معدودة فى كتابنا - الأفق المبين - وهى مضاهية الجاعلية الاضافية فى كونها واحدة اذا كان المجمعول واحداً ومتكررة بحسب تكثر المجعولات، وفى انها ايضا ليست عين ذات الجاعل الحق على الاطلاق ، بل انها امر زايد على نفس ذاته - جل كبرياؤم - كالجاعلية الاضافية اذ ليست من الكمال المطلق للوجود بما هو وجود، ومن الصفات الحقيقية للوجود الحق من حيث هو موجود حتى يجب ان يكون عين حقيقة القيثوم الحق الواجب ولكنها من لوازم ذات الحقيقية الحقّة القيومية وعوارضها بالذات بحسب خصوصيّة ذات هذا المجمعول وخيريّته لنظام الوجود وتام مناسبتة وقرب جوهره بنصاب كمال الحقيقة، وقسط بهاء الانية من حريم الجنب القدوسى القيومى . وما قاله حامل

(١) والمفيد هو الأستاذ المحقق استاذ الحكيم العليم السيد محمد باقر الداماد الحسينى

عرش العلم والتحصيل (۱) فی شرح الاشارات حیث قال: الصدور يطلق على معنيين احدهما: امر اضافی يعرض للعلّة والمعلول من حیث يكونان معاً وكلامنا ليس فيه .

والثاني: كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول و هو بهذا المعنى متقدم على المعلول، ثم على الاضافة العارضة لها، وكلامنا فيه وهو امر واحد: ان كان المعلول واحداً: وذلك الأمر قد يكون هو ذات العلة ان كانت علّة لذاتها، و قد يكون حالة تعرض لها ان كانت علّة لالذاتها، بل بحسب حالة اخرى .

واما اذا كان المعلول واحداً فلا محالة يكون ذلك الأمر مختلفاً ويلزم منه التكثر في ذات العلة فليس بوزين في ميزان التفتيش الفايض، لا بمعايير بمعايير النقص البالغ. اليس امكان ذات ابلغ من المراتب المتقدمة على هذه العلية الحقيقية الغير الاضافية، وليس هو المتقدم على مرتبة ذات العلة بما هي مرتبة و كون العلة علّة لذاتها يستلزم ان يكون ايجاد هذا المعلول بخصوصه لازم نفس ذات العلة بحسب خصوصية ذات المعلول؛ لا ان يكون هو نفس مرتبة ذات العلة بعينها بما هي هي وافاضة المعلول بخصوصه ليست هي الكمال المطلق حتى يكون عين مرتبة ذات الجاعل على الاطلاق وكيف يصح ان يكون هي عين ذات الجاعل الحق والقيثوم الواجب بالذات متعالی الذات بوحدة الحقّة عن الوحدة العددية على ما هو المنصرح لأولى العقل الصّراح ، و وحدة افاضة المعلول الأول عددية كما ان وحدة المعلول الاول و على وفقها . فالجاعلية بهذا المعنى هي التي عبّر القرآن الحكيم عنها بـ « الأمر » و قول « كن » - انما امره اذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون - و عالم المفارقات انما سمّي على الامر لمكانة وجوده بموضوعة الأمر الالهی وقول - كن - من دون مادة هي الحامل لجوهر

الذات وامكانه الاستعدادى والاستعداد هو المستدعى لجريان الافاضة و فعلية التقرر .

وثالثها: الجاعلية الحققة التى هى كمال مطلق للوجود بما هو وجود ، و هى عين مرتبة ذاته بحيث يجب ويصدر عنه خيرات نظام الوجود على الاطلاق و يفيض عنه كل وجود وكل كمال وجود وكل كمال لموجود . فالجاعلية بهذا المعنى مبدء للجاعلية بالمعنى الثانى، كما ان تلك مبدء لجوهر ذات المجمعول ، ثم للجاعلية الاضافية، وليست بمتأخرة فى المرتبة عن امكان ذات المجمعول تأخراً بالذات، كما تلك متأخرة عنه، ووجوب ذات المجمعول بعينه من تلقاء الجاهلية الحقيقية وجوب سابق، فالشئ ما لم يجب لم يتقرر وما لم يجب لم يوجد . ثم اذا ما وقع فى دائرة الفعلية لزمه وجوب لاحق يعرضه ويقال له: .

الضرورة بشرط المحمول - ولا يكون فكل ممكن محضوف بوجوبين سابق و لاحق، والجاعليات الحقيقية المتكثرة التى هى بازاء خصوصيات هويات المجمعولات المختلفة تنزلات وتجليات للجاعلية الواحدة الحققة التى هى عين ذات الجاعل الحق على الاطلاق وبالاضافة الى جميع المجمعولات والمعلومات على قياس واحد ونسبة واحدة...» .

ثم لا يخفى ان الاضافات العارضة لذاته الحققة الأحدية - عز سلطانه - لا يكون متعاقبه الحصول شيئاً بعدشئ بالنسبة الى ذات المعروض اذ ليس هناك من جهة ذاته الحققة الا السلبه المحضة من كل جهة بل انما لها التعاقب والتدرج بحسب النسبة الى ما اليه الاضافة واما الاضافات العارضة لما فى عالم الامكان فعلى غير ذلك السبيل .

قوله : فتعلم ذلك (١) .

(١) كتاب شفاط قاهره ١٣٨٠ هـ ق ، الهيات ص ٣٤٤ ، ٣٤٥ ، وقد تتأمل فتعلم ذلك

مما وقع فيه الاختلاف فى ان المبدء فى الطبيعيات واحد او كثير .

اقول: کون واجب الوجود ماهیة اذ لاماهیة له وراء الانیة والوحدة لاشیء له الوحدة والانیة مما وقع الاختلاف الى قوله و منهم من جعل المبدء ذات الواحد من حیث هو واحد (الى آخره) ثم شرع فی بیان ماهو الحق عنده بقوله: فيقول: ...

قوله: فهو مجرد الوجود بشرط سلب العدم (۱) .

اقول: انه قد يعبر عنه بالوجود المطلق، و هو الوجود الذي يعرى عن جميع الزوائد والحیثیات والشؤون والاعتبارات، لا الوجود المطلق المشترك، لأنه لا بشرط الايجاب وهذا بشرط السلب على ما فصله واليه اشار من قال: ان حقيقة الواجب عند الحكماء هو الوجود البحت القائم بالذات المتعری عن

(۱) کتاب الهیات شفا ط قاهره ص ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸ و ط گ، طهران ص ۵۸۰، ۵۸۱
 شیخ «طاب رسمه» در این قسمت از الهیات شفا در مقام تقریر و تحقیق در وحدت حق واجب و در مقام بیان این معنی که حق اول وجود صرف است و ماهیت ندارد و مقام و مرتبه وجودی خاص حق وجودی است که ماهیت ندارد و بالأخره وجود باقید سلب تعینات امکانی حق اول است و ممکنات دارای ماهیت و حدند که وجود از حق بآن ماهیات افزای می شود، تصریح باصالت وجود نموده است اگرچه از برخی از عبارات بعضی توهّم کرده اند که شیخ اعظم مسلک ذوق التأله (وحدت وجود و کثرت موجود) را اختیار ندوده است و در حق قائل بوجود صرف عاری از تعینات امکانی و در خلق قائل به اصالت ماهیت است و مخلوقات غیر از ماهیات متباینه (بعقیده ذوق التأله) نیستند و ملاک موجودیت ممکنات انتساب مقولی آنهاست بحق اول .

نگارنده در شرح خود بر کتاب -المشاعر- و در رساله هستی، مفصل نصوص و ظواهر دال بر اصالت وجود و اعتباریت که در آثار شیخ بطور متشت موجود است جمع آوری کرده و بطور مبسوط اثبات نموده که شیخ مانند سایر حکما قائل به اصالت وجود و معتقد به تشکیک در حقایق وجودی است ولی روی جهات و علی تبعاتی از اعتقاد به تباین در حقایق وجودی در افکار شیخ و فارابی دیده می شود .

جميع القيود والاعتبارات الغريبة، فهو اذن موجود بذاته قادر بذاته اعنى بذلك، ان مصداق الحمل فى جميع صفاته هويته البسيطة التى لا تكثر فيها بوجه من الوجوه، ومعنى كون غيره موجوداً انه معروض لخصّة من الوجود المطلق بسبب غيره؛ بمعنى ان الفاعل يجعله بحيث لولا حظه العقل انتزع منه الوجود فهو بسبب الفاعل بهذه الحيثية لا بذاته بخلاف الاول. فاذا تمهّد هذا فيقول ان (فنقول: ان خ ل) هذا المعنى المشترك فيه من المعقولات الثانية، وهو ليس عيناً لشيء منها حقيقة، نعم مصداق حمله على الواجب ذاته بذاته ومصداق حمله على غيره ذاته من حيث هو مجعول الغير فالمحمول فى الجميع زائد بحسب الذهن الا ان الامر الذى هو مبدء انتزاع المحمول فى الممكنات ذاته من حيثية مكتسبة من الفاعل وفى الواجب ذاته بذاته. هذا ولا يخفى ان الماهيات الممكنة فى جواهر ذاتها و مرتبة هوياتها - بما هى هى - ليست موجودة ولا معدومة، فلا يلزم من قيام الوجود بها تحصيل الحاصل او اجتماع النقيضين. فيصح من ذلك قيامه بها من حيث تلك الحيثية المكتسبة من الجاعل تعالى اى الاستناد به حيث لا يصح كون تلك الحيثية غيره والا لكانت اما نفس الذات فيكون بذاتها مطابقة للوجود والمفروض خلافه هذا خلف واما غيرها فلا بد ان يكون امراً انتزاعياً او خارجياً فعلى الاول ننقل الكلام اليه بأن مطابقه ما هو وكيف هو وعلى الثانى يكون هوية عينية مغايرة لهوية الكل والا فننقل الكلام اليه بمثل ما هناك فتعيّن ان يكون ذلك هو مبدؤه ولا علاقة بينه وبين غيره الا بالجاعلية. فقد رجعت تلك الحيثية الى الاستناد ولعل ما ذكره الشيخ ههنا : : أنّه مجرد الوجود بشرط سلب العدم. ينظر الى ما ذكره المعلم الثانى بقوله: أنّه لمّا كان البارى جل جلاله مائيته وذاته (١) مبايناً لجميع ماسواه وذلك له بمعنى اشرف و افضل واعلى

(١) اين مباينت غير مباينت عزلى مختار قائلان به تبين حقيقت وجود است كه افراد

وجود ترد اقدمين از مشاء تبين ذاتى و بينونت عزلى است و اين منافات با اصول وقواعد

بحیث لا یناسبه فی انیتته ولا یشاکله ولا یشابهه حقیقة ولا مجازاً و اطلاق اللفظ
 فيه من هذه الألفاظ المتواطئة. انتهى كلامه .

ثم لا يخفى ان الاطلاق قديطلق ويراد به الوجود العام ولكن ان يكون بذاته
 مصداق صدقه عليه، وذلك بخلاف ما عليه امر غيره لصدقه عليه من حيث استناده
 اليه وكذا الأمر في سائر صفاته القائمة به المنزعة عنه .

ثم ان ما عليه ذوق المتألهين من الحكماء هو: ان الوجود جزئى حقيقى لا
 تعدد فيه، وهو القيام الواجب الوجود بذاته. واما ماعده من الممكنات فهو
 موجود من حيث انتسابه الى حضرته تعالى «هناك الولاية لله الحق»^۱ بل مرجع
 حقيقة استناده اليه فالوجود واحد والموجود متعدد بتعدد الانتسابات اليه . و
 انما قلنا انه يصدق الموجود حقيقة عليها دون الوجود لأن نسبته اليها كنسبة
 الشمس الى المياه المقابلة للشمس المنتسبة اليها مع انها واحدة لا تعدد فيها
 «ولله المثل الأعلى»^۲ بان الشمس بمنزلة الجزئى الحقيقى الذى هو الوجود ، و
 تلك المياه بمنزلة الموجودات المنتسبة اليه. فقد بان ان جميع الممكنات انما
 يتحقق عندهم بالارتباط بما هو موجود باعتبار ذاته فليس لها وجود فى نفسه
 بدون ارتباطها به، بل ان وجودها وثبوتها انما هو نفس ارتباطها بذلك الوجود،
 فلها وجود وثبوت للغير، ووجود نفسها بعينه هو وجودها لغيره. ومن ههنا
 قالوا: ان الممكنات لا يصح ان يقال فى شأنها انها ارتبطت بواجب الوجود ثم
 وجدت بل تصير موجودة ظاهرة حال كونها مرتبطة بواجب الوجود ثم وجدت

→

مقرر در مسفورات محققان است كه: ذوات الأسباب لا تعرف الا باسبابها، والعلته حدثام للمعلول
 وغير اين از قواعد مسلمه كه با تباین در حقایق منافات دارد و گر نه باید مفهوم وجود مشترك
 لفظی بین افراد باشد .

وجودها منه تعالى هو ارتباطها به. ولهذا لا يصح ان يقال وجدت ثم انكشفت عنده تعالى بل يفيض عليها منكشفة عنده تعالى فيكون وجودها وظهورها من واجب الوجود وهو بعينه حضورها عنده تعالى .

ثم ان المتألهين قد استشفقوا من كون وجود الممكنات غير مقدم على ارتباطها بواجب الوجود الذى باعتباره تصوير موجودة ؛ ان التباين بين الوجود الحقيقى الذى هو موجود بذاته وبين الممكنات التى هى موجودة بارتباطها بذلك الوجود ليس خارجياً بان يكون لكل منهما هوية بل انما يكون فى الظهور والاعتبار .

وبالجملة ان واجب الوجود موجود باعتبار ذاته بالوجود الحقيقى بلا شركة وله قدرة اظهار امور ماشمت رائحة الوجود الحقيقى فى آن من آتات الدهر ، بل انما يتحقق بالوجود الاثباتى الانتزاعى ، فيكون تلك الامور ظهوراً انتزعت كوجودها فان مرتبة الوجود ليس ادنى من مرتبة الموجود . فوجود الممكنات انما هو ظهورها منه تعالى. ومن ذلك يحصل للمتألهين استشمام ان لا يشم ممكن من الممكنات رائحة العلم من دون القيوم الواجب الوجود بذاته .

فاذا عرفت هذا فنقول : ان صاحب المحاكمات (١) ذكر فيها : ان الشيخ يشير الى ذوق المتألهين بما وقع عنه فى الشفاء وذلك حيث قال بعد تحقيق بحث دفع شبهة مشهورة من ابن كمونة فى التوحيد ان الحق فى الجواب ما ذكره الشيخ فى الشفاء : «ان واجب الوجود ليس الا مجرد الوجود نعم الوجود المقارن للماهيات يختلف بحسب اختلاف اضافته اليها واما محض الوجود فهو فى نفسه لا اختلاف فيه حقيقة» وهذا كما ترى انه مجرد دعوى لادليل عليه بل الظاهر خلافه كما يظهر من كلام الشيخ فى هذا الكتاب وفى غيره من الاشارات والتعليقات وذلك

(١) فى المحاكمات ط تهران حاشية شرح اشارات ١٣٧٢ هـ. ق قسمت الهيات .

لأنّ الظاهر منها انّ الوجود مشترك معنى بينه تعالى وبين ماعداه . واما كونه على ذوق المتألهين من الحكماء فلا على مالا يخفى . والدليل عليه ما قاله فيما بعد في هذا الكتاب : «فان العلل المعطية اكمل وجوداً واما القابلة للوجود فقد يكون اخس وجوداً» وهو صريح في وجود الوجود في غيره تعالى فلا يكون حينئذ جزئياً حقيقياً . وما قاله في الطبيعيات من هذا الكتاب في فصل نسبة الحركة الى المقولات بهذه العبارة : وقال بعضهم ان لفظ الحركة يقع على الاصناف التي تحتها بالاشتراك البحت وقال بعضهم انّ لفظ الحركة لفظ مشكك مثل لفظ موضوعاتها . ولها نظائر عديدة تدلّ بمناطيقها على انّ الشيخ لم يقل بذوق المتألهين وان كان ظاهر الشيخ اليوناني انّه يقول به لما وقع عنه بقوله : انّ كمال الربوبية ان يكون الرب عين المربوب بالذات (۱) مغايراً له بالاعتبار . وكذلك ظاهر فرفوريوس لما وقع عنه ايضاً بقوله : كمال العلم ان يتحد العالم بالمعلوم بالذات بغير له بالاعتبار .

ثم لا يخفى انّه بما قررنا اندفع ما ظنّه بعضهم من انّه يلزم ان يكون السمكات موجودة حقيقة وبالذات على ما عليه ذوق المتألهين من الحكماء ، وذلك حيث انهم لم يقولوا بقيام الوجود بها مطلقاً انتزاعاً وانضماماً . ووجه الدفع ظاهر ضرورة انّ المراد من الموجود ما ينتسب الى الوجود وان لم يقم به الوجود مطلقاً كالشمس فانه حقيقة (في) ما ينتسب الى الشمس لا ما يقوم به الشمس كالتمول من المال والتمار من التمر والحداد من الحديد كما لا يخفى على - من له قلب اولقى السمع وهو شهيد . ومن ههنا ظهر انّه ان اريد بعدم اتصاف السمكات بالوجود

(۱) لا يخفى كه اين عبارت با مسلك تشكيك خاصى و مذهب قائلان بوحدة حقيقت بوحدة اطلاقى و وقوع عليت و معلوليت در اصل واحد و سنخ فارد - كالنور حيثما تقوى وضعف - سازگار است نه ذوق التأله كه نتيجة آن تباین است نه وحدت .

حقيقة وبالذات عدم اتصافها من جهة عدم قيامه بها او انتزاعها عنها فهو مسلم والا يلزم من نفيهما نفيه . وان اريد به عدم اتصافها به مطلقا فهو ممنوع والسند ظاهر . فان قلت : ان الانتساب لما كان فرع وجود الطرفين بالذات فلا يصح ان يكون الموجود عبارة عن ذلك الانتساب لأنه لا وجود لما عداه تعالى حتى يصح انتسابه وذلك بخلاف ما عليه المشمس لان له وجوداً فى نفسه ثم بعد ذلك يحاذى جرم الشمس فينتسب به فيصير مشمساً .

قلت : على قاعدة الاستلزام دون الفرعية يندفع هذا الاشكال .

ومن الأصحاب من ايد ذوق المتألهين بقوله تعالى : « الله نور السموات والارض » وبقوله : « هو الاول والآخر ٢ و الظاهر والباطن » وبقوله : « فايما تولوا فثم وجه الله » وبما روى عن سيد الأوصياء - صلوات الله وسلامه عليه - فى جواب سؤال بعض اهل الكمال حين سألته عن الحقيقة حيث قال : نور يشرق من صبح الأزل فيلوح على هياكل التوحيد آثاره .

ثم لا يخفى جواز انطباق هذه الآيات على ما عليه غيرهم من الحكماء ضرورة ان وجود جميع الماهيات يقتبس من نوره تعالى وان كان ذلك بانتزاع الوجود منها ، وكذلك سائر صفاتها عنه تعالى ، وهو نور السماوات والأرض لكونه ظاهراً لنفسه مظهراً لغيره .

ثم لا يظن ظان ان ما عليه ذوق المتألهين من الحكماء هو ما عليه الصوفية من العرفاء من ان الموجود كالوجود جزئى وما عداه من شئونه واعتباراته لا وجود له مطلقاً لا بالانتساب اليه ولا بقيام الوجود به ، فلا يكون موجوداً . ومن ههنا سمعهم يقولون تارة : ان الموجود حقيقة واحدة لا تعدد فيها ولا تكثر ويتعدد بحسب التعيينات والتجليات فيتكثر ، فيصير ارواحاً واجساماً ومعانى روحانية واعراضاً جسمانية والارواح منها كلية ومنها جزئية . وتارة انهم ترقوا

من حضيض المجاز الى ذروة الحقيقة واستكملوا معراجهم فرأوا بالمشاهدة العيانة أنه ليس في الوجود إلا الله، وأن كل شيء هالك إلا وجهه، لأنه كذلك في وقت من الأوقات بل هو كذلك مطلقاً في ازل الأزال والأبد الآباد .
قوله : « ويقولان : ان للإنسانية معنى واحداً موجوداً يشترك فيه الأشخاص ... ».

اقول : لعل مراد هما به وجوده في الأعيان مجرداً عن أفرادها ، والا فمن الظاهر من الشيخ وجوده فيه بوجودها ، كما يظهر مما ذكره في أوائل النمط الرابع من كتاب الاشارات حيث قال ان المجوس هو الافراد دون المعنى المعقول الصرف الذي يشترك فيه بهذه العبارة : « فاذن الانسان من حيث هو واحد الحقيقة بل من حيث حقيقته الأصلية لا يختلف فيها الكثرة غير محسوس بل معقول صرف وكذلك الحال في كل كلى ... » ومن الظاهر منه أن ماعليه الشيخ غير ماعليه افلاطن وسقراط استاده بقرينة ما وقع عنه ههنا ايضاً بقوله : « والسبب الثاني غلطهم كما سيأتي ... » الا ان يقال ان مراد افلاطن من الأعيان ، نفس ذوات العقول كما يظهر مما ذكره بعض الأعلام حيث قال : « وليعلم أن المثل الافلاطونية العقلية النورية للجواهر هي جواهر يكون ماهيات للموجودات المحسوسة الجوهرية ... » فيقول في اثباتها : ان في عالم الحس شيئاً محسوساً مثل الانسان مع مادة و عوارض مخصوصة ، وهذا هو الانسان الطبيعي ، ولا شك في أن يتحقق شيء هو الانسان منظوراً في ذاته من حيث - هو هو - غير مأخوذ معه ما خالطه من الوحدة والكثرة و غيرهما من الأعراض الزائدة على الإنسانية ، وهو المعنى الذي يحمل على كثيرين

(١) قال الرئيس - رض - في الشفاء: ١ كان المعروف بافلاطون ومعلمه سقراط يفرطان

في هذا الرأي ويقولون للإنسانية معنى واحداً موجوداً يشترك فيه الأشخاص و يبقى مع بطلانها، وليس هو المعنى المحسوس المتكرر الفاسد فهو ان المعنى المعقول المفارق .

من زيد وعمرو والانسان المجرد من العوارض الخارجيه المتشخص بالتشخصات العقلية وغيرها، فحين يحمل العقل الانسان على زيد وعمرو وغيرهما التفت لا محالة الى معنى مجرد من العوارض الغريبة حتى انه مجرد عن التجرد والاطلاق، فهذا المعنى له وجود لامحالة، فاما أن يكون ذلك الوجود فى الخارج، اوفى العقل، وعلى الأول لزم أن يكون التشخص عارضاً خارجياً موخراً عن الماهية فى الوجود، او امرأ مقارناً لوجودها بحيث يمكن تجريدها عنه فى الالتفات عنه، فهو باطل فتعين الثانى وهو أن يكون هذا المعنى موجوداً فى القعل متشخصاً بتشخص عقلى بحيث يمكن أن يلتفت اليه بدون الالتفات الى تشخصه وهذا المعنى جوهر تحمله على الجواهر حملاً اتحادياً، فثبت بذلك وجود جواهر عقلية فى العقول يكون تلك الجواهر ماهيات الموجودات الخارجيه وهذا بعينه مذهب افلاطن. فان قلت : المشهور أن افلاطن اثبت الجواهر العقلية فى الاعيان بحيث هى ماهيات كلية للأفراد الخارجية .

قلت : لعل مراده بالأعيان العقل فانها اعيان للعالم الحسى والعالم الحسى انما هو ظل لها عنده، فحينئذ اندفع ما أورده الشيخ على افلاطن وهذا بعينه مذهب ارسطو ذهب الى ان الصورة العقلية التى هى الانسان المعقول موافق للماهية الانسانية الموجودة فى الاسم والحد، ولم يحكم بأن الانسان المعقول شخصى ازلى باق متشخص بتشخصات الاشخاص المحسوسة كما ذهب اليه افلاطن وكما هو مشهور و مسطور فى الكتب ...» .

قلت : انصح ذلك النقل عنه كان مراده بذلك الذى هو معروض عنده تفهيم مسألة التوحيد فان الماهية الانسانية مثلالها اعتبارات ثلاثة، أحدها، انه اخذ من حيث هو هو - بلا اعتبار أمرزائد عليه من الاطلاق والتجرد وهو المسمى بالماهية لا بشرط .

وثانيها، أن يوجد بشرط التجرد عن الانتساب الى التعينات التى هى الممكنات

وهذا مرتبة عن مراتب الذات المسماة بالأحادية لآعين الذات وان ذهب اليه الشيخ في هذا الكتاب .

وثالثها أن يوجد (۱) بشرط الانتساب الى التعينات الممكنة وهي أيضاً مرتبة الذات المسماة بالواحدية . والغرض أن الوجود الحقيقي مغاير للماهيات النوعية ومناسب لها في تحقيق تلك الاعتبارات ففرض افلاطن لتلك المسألة الشريفة كون الماهيات النوعية اشخاصاً معقوله باعتبار أن ذاتها تعرضها عوارض الأشخاص الخارجية .

قوله : « واما افلاطن فأكثر ميله الى أن الصورهى المفارقة... »

اقول : ينظر الى ما وقع عن الشيخ الكامل ابى نصر في كتابه الجمع بين رأيين الحكيمين في توجيه ما وقع عن افلاطون (۲) وارسطو : بأنه لا خلاف بينهما الا في اللفظ فان الموجودات معقوله للمبدء الاول ، وذلك بأن يكون صورها حاضرة عنده ، ولما استحال التغير على المبدء الاول ، كانت تلك الصورة باقية بعيدة عن التغير والتبدل ، فتلك الصورهى التى يسميها افلاطون المثل... انتهى . وانما قلنا ذلك حيث قال : واما افلاطن فميله . وكذا قال : ويشبه أن يكون افلاطن يعنى بالصور هذه الصور ، وذلك على ما قال في فصل العناية والتدبير : وأما وجود

(۱) اعتبارات عارض ولاحق برماهيات ممكن است در حقيقت وجود جارى باشد كما ذكره اهل التحقيق. واما اعتبارات وارد بر حقيقت صرفه وجود از حقيقت معراً از جميع اعتبارات وقيود حتى قيد اطلاق كه از آن بمقام كنز مخفى و عنقاء مغرب ومقام لاسم ولا رسم له وحقيقت مقيد بالشرطيت واطلاق كه از آن بفعل اطلاقى و وجود منبسط تعبير نموده اند و اعتبار وجود بقيد تعيّن امكانى از عقل ونفس و روح وماده و برزخ و غير اينها ولى درمعانى ومفاهيم اعتبارى لحاظ مقام احديت و واحديت صورت صحيح ندارد.

(۲) جمع بين رأيين فيلسوف اعظم ابونصر فارابى ط طهران حاشيه او اخر شرح حكمت اشراق علامه شيرازى ط ۱۳۱۴ هـ ق، ص ۵۵۷. عبارت مذكور در رساله ابونصر موجود نمى باشد .

العناية من العلل العالية فى العلل السافلة فهى أن كل علة عالية فانها يعقل نظام الخير الذى يجب أن يكون عنه فى كل ما يكون فيتبع معقولها وجود ذلك النظام، وليس يمكننا ان نكر التدبير فى اعضاء الحيوان والنبات، ثم قال : ولا يمكننا أن نجعل القوى العالية عشيقة لعمل ليكون عنها هذه الفاسدات او ماديونها، قديمتنا هذا بل بالوجه المخلص عن الباطل، هو أن كل واحد منها يعقل فى ذاته، وهو يعقله للنظام الذى يجب أن يكون عنه وذلك صورة ذاته، ويجوز أن يكون ذاته بالكلية للمبدء الأول. واما الجزئيات والتغاير فلا يجوز أن ينسب اليه فاذا كان كذلك فان تعقل كل واحد منها بصورة نظام الخير الذى يمكن أن يكون عنه مبدء لوجود ما يوجد عنه على نظمه، فالصور المعقولة التى عند المبادئ مبدء للصور الموجودة فى الثوانى. ثم قال : ويشبه ان يكون افلاطن يعنى بالصور هذه الصور، ولكن كلامه منتقض وفاسد، قد فرغ الفيلسوف من بيانه فى عدة كتب. واذا كان كذلك كانت عناية الله مشتملة على الجميع لكن بالأمر الأبدية يكون عناية الله تعالى فيها بالنوع والعدد، وبالأمر الفاسد بالنوع فقط...» وعليهذا التقدير وذلك التقدير لا يصح ما وقع عن فخر المحققين (١) فى بيان ما وقع عن الشيخ ههنا بقوله: ان الأمور المجردة عن المادة بذواتها صور، والمتوسطة بين التجرد والمادية تعليمات كالخط والسطح والجسم التعليمى...» انتهى وذلك لان الظاهر منه كون العقول والنفوس صور الكونها أموراً مجردة عن المادة بذواتها، مع ان الحق كون الأمر بعكس هذا. ثم الظاهر من الشيخ الاشرافى ان المثل هى الصور المفارقة عن المادة قائمة فى أنفسها، فيتوجه اليه انه يخالف ما ذكره : «من ان الاختلاف بين متقدمى الحكماء ومتأخريهم انما هو فى الألفاظ واختلاف عاداتهم فى التصريح و التعريض ولا نزاع بينهم فى اصول المسائل» انتهى. ومن الظاهر أن المثل لو كانت

عبارة عن تلك الصور المفارقة عن المادة في الأعيان يكون مخالفاً لماعليه المشاؤون بل الحق الذي لا نزاع فيه في امر المثل ما أفيد من انها (۱) عبارة عن الموجودات بما هي دهریات لا تعاقب ولا تجدد لها نظراً الى القدوس الحق الثابت من كل جهة، و بالجملة ان نسبته المتغير الى الثابت دهر، فيكون المراد من المثل هو الموجودات الدهرية. فتفصيل المقام أن الطبايع المرسلة على الاطلاق دهریات وكذلك اشخاص الجواهر الروحانية، فاما الأشخاص المادية فلها جهتان، احديهما: اعتبار بعضها بالنظر الى البعض بالتعاقب والتجدد فلا يكون زمانية، وثانيتها: اعتبارها نظراً الى الباري الحق، والعقول المفارقة من المادة من كل جهة، فيكون موجودات دهرية. وهذا تقرير جواز ان يكون المراد من الصور الحاضرة عنده تعالى هو الموجودات الخارجية بحضورها الخارجي لا الذهني. وما وقع عن المعلم الثاني بلفظ الصور هو الموجودات الخارجية باعتبار حضورها الخارجي عنده، وهو حضور غير متعاقب متجدد، ويعبر عنه بالوجود الدهري. واما لفظ - عنده - و ان كان يأبى بظاهره عنه، لكن يجوز حمله عليه في مقام التوجيه، بل ربما يدعى انه اعم من الحصول والحضور، وهذا في الظهور كالنور في شاطئ الطور.

ثم لا يخفى ان الشيخ الاشرافي بعدما تصدى لبيان المثل: انها الصور المفارقة عن المادة، تصدى لبيان ابطال ما أورده المشاؤون عليه حيث قال: ان قول المشائين في ابطال مثل افلاطن ان الصورة الانسانية والفرسية والمائية والنارية لو كانت (۲) قائمة بذاتها لما تصور حلول شيء مما يشاركها في الحقيقة في المحل، فاذا افتقر شيء

(۱) والمفيد هو استاذ البارع الكامل صاحب القسبات السيد محمد باقر الداماد.

عادت این دانشمند براین است که هر وقت از استاد خود در آثارش مطلبی نقل مینماید بعنوان: افید، کلام استاد را نقل مینماید.

(۲) مثلاً در ابطال مثل نوری بعدم جواز تشکیک در حقیقت واحده تمسک جسته اند

و شیخ اشراق خود از قائلان بوجود تشکیک در سنخ ماهیات است.

من جزئیاتها الى المحل فللحقیقة فی نفسها استدعاء المحل ، فلا یستغنی منها عن المحل . فیقول لهم قائل : الستم اعترفتم بان صورة الجوهر تحصل فی الذهن و هو عرض ، حتی قلتتم : ان الشئ له وجود فی الأعیان ، ووجود فی الأذهان، و اذا جاز أن یحصل حقیقة الجوهر فی الذهن وهی عرض ، جاز ان یكون فی العالم العقلی ماهیات قائمة بذواتها ، ولها اصنام فی ذلك العالم لایقوم بذواتها ، فانها کمال لغيرها ، و لیس اكمال الماهیات العقلیه، کما أن مثال الماهیات الخارجیة عن الذهن من الجواهر یحصل فی الذهن ، و لایكون قائمة بذواتها ، لأنها کمال وصفة فی الذهن و لیس لها من الاستقلال بالماهیات الخارجیة حتی یقوم بذاتها فلا یلزم أن یطرد حکم الشئ فی (۱) مثاله...» .

وفیه ما لایخفی اما اولاً : فلانه یلزم منه أن یكون بین الاشراقیین والمشائیین نزاع معنی فی هذه المسألة الّتی هی (۲) من الأصول. واما ثانیاً : فلان اختلاف افراد طبیعة نوعیة فی الحلول واللاحلول ممتنع ضرورة ، وذلك بخلاف ما علیه افراد طبیعة جنسیة لجواز اختلافها فی تبعاً لمالها من الفصول . واما ثالثاً : فلان الجوهر جنس عال ولكن مع ذلك لا یختلف افراده بالجوهریة والعرضیة ، بل انما یرسم الشئ الحقیقة فی الذهن فیکون جوهرآ، وذلك کما نض علیه الشیخ فی غیر موضع من قاطیفوریاس کتابه . هذا علی ما حققناه وأن کان ظاهر ما یرآی مما وقع عنه فی هذا الفن الذی نحن بصدد شرحه توهم ما قاله . واما رابعاً : فلانا لو سلمنا ما یرآی من ظاهره فنقول : فرق بین اختلاف افراد طبیعة واحدة فی ظرف واحد

(۱) حکمت اشراق ط انستیتو ایران وفرانسه باحواشی پروفیسور هنری کریبن ط ۱۳۳۲

هش، شرح حکمت اشراق ط تهران ۱۳۱۴ هـ ق . ص ۲۵۲، ۲۵۳ .

(۲) عجیب این مرد جلیل ساده لوح است اینهمه اختلافات بین اهل حکمت را مشاهده

نموده است و عقیده دارد همه آنها نزاع لفظی است. استناد غلط و بیجای کتاب نفیس اثولوجیا تألیف شیخ یونانی بهارسطو سبب این قبیل از اشتباهات شده است .

و بین اختلافها (۱) فی ظرفین .

ثم ان الشيخ تصدى أمر المثل كما ظنه الاشراقيون في كتابه المبدء والمعاد على ما قال : جعلوا للأشياء وجوداً إلهياً ووجوداً طبيعياً ووجوداً منطقياً ، وعنوان الوجود الإلهي معنيين ، فبعضهم ذهبوا إلى أنه نحو من الوجود الذي يكون للصورة وهي معقولة عند المبادئ التي تلك الصور علل للصور التي في الطبيعيات ، وأفلاطن يجعل كل صورة معقولة قائماً بنفسه لأعلى أنها معقول عاقل ، وبعضهم ذهبوا إلى أنه الوجود الذي لكل شيء بحسب حده مثل الإنسان الموجود في شخص زيد لأنه إنسان وعوارضه أي له أحد الإنسان وعوارض لحقته فنفس وجود ذلك الحد هو الجزء من الجملة التي هي حد واحد ، وأعراض آخر في شخص زيد وهو أقدام من المجموع منه ومن الأعراض تقدم الجزء على الكل . ثم قال : فذلك الوجود المتقدم وإن كان في شخص زيد وجزء منه يسمى الوجود الإلهي والوجود الذاتي ، والذي قبل كثرة الأشخاص لأنه عادة لوجود ذلك الشخص فهو قبل ذلك الشخص الذي هو كل واحد من سائر الأشخاص بما هو أشخاص فهو قبل جملة الكثرة ، وأما الوجود الطبيعي فعنوا به الوجود المجتمع من الماهية ومن الأعراض ، ذهب أن الوجود الذي لكل شخص بما هو شخص وليس شخص أقدم من شخص بل الأشخاص معاً فهذا الوجود هو الذي مع الكثرة» انتهى .

ولا يخفى جواز كون الطبيعة بعد الكثرة نظراً إلى القوة الحاسة لأن العاقلة

تجردها

حکیم فاضل سید احمد بر قسمت علم باری حواشی مفصل نوشته است که در ضمن عقاید و آرای که حول کلمات شیخ وارد شده است نقل نموده و خود در

(۱) حق آنستکه اشکال شیخ اشراق و نقض او بر حکمای مشائین وارد است اگر تشکیک در حقایق جاری نباشد باید اختلاف بین مفاهیم بحسب صدق موجود نباشد و المصیر الی ما حققناه فی المقدمة .

صدد توجیه کلام شیخ در صور مرتسمه مستند به مشاء برآمده است ولی حق آنست که مشائیه تصریح نموده اند که ملاک علم تفصیلی حق صور مرتسمه و اعراض ذهنیه است. ما بطور مختصر در این مسأله وارد می شویم و بعد به نقل حواشی سید بر برخی از مواضع شفا در علم حق می پردازیم .

مسلك محشى در علم حق ، همان طریقه میرداماد استاد اعظم اوست. توجیهات او مذهب شیخ رئیس را در نسبت بصور مرتسمه و بیان اینکه شیخ اعظم در این مسأله نه تمجیع دارد و نه به تناقض دچار شده است مأخوذ از میرداماد است. حقیر اگر در صدد جرح و تعدیل کلمات او در این باب برآید و نیز بتفصیل این بحث بپردازد دامنه بحث دراز و تقریر مطالب بناءً علی مسلك الحق محتاج به بحثی مبسوط و مستوفی است لذا بطور مختصر برای روشن شدن اصل مسأله در این مبحث مطالبی ذکر می شود .

مسأله عام باری تعالی یکی از مسائل مهمه الهیات بالمعنی الاخص است این مسأله تا قبل از صدر المتألهین بطور کامل تحقیق نشده بود تحقیق کامل در مسأله و همچنین بیان مراتب علم فعلی حق که صفحات عالم وجود باشند بنحوی که جمیع متغیرات و متحرکات مشهود حق باشند بدون آنکه در شهود و علم حق تغیر و انفعالی پیدا شود از مختصات این رجل عظیم الشأن و حکیم الهی است (۱) .

۱- صدر المتألهین در مبدء و معاد چاپ سنگی طهران (۱۳۱۴ ق) ص ۶۶ فرموده است : «واما كيفية علمه بالاشياء، بحيث لا يلزم منه الايجاب، ولا كونه فاعلا و قابلا و كثرة في ذاته بوجه - تعالى عنه علواً كبيراً - فاعلم انها من اعمض المسائل الحكمية، قل من يهتدى اليها سبيلا ولم يزل قدمه فيها؛ حتى الشيخ الرئيس - ابي علي سينا - مع براعته وذكائه الذي لم يعدل به ذكاء، والشيخ الالهى صاحب الاشراق مع صفائه في الدهن، وكثرة ارتياضه بالحكمة، ومرتبة كشفه وغيرهما من الفائقين في العلم واذا كان هذا حال امثالهم فكيف من دونهم من اسراء عالم الحواس مع غش الطبيعة ومخالطتها، ولعمري ان اصابة مثل هذا الامر الجليل على الوجه الذي هو يوافق الاصول الحكمية ويطابق القواعد الدينية متبرءاً عن المناقضات ومنزها عن المؤاخذات في اعلى طبقات القوى الفكرية البشرية، و هو بالحقيقة تمام الحكمة الحققة الالهية . ولصعوبة هذا المطلب وغموضه اترك بعض الاقدمين من الفلاسفة علمه بشئ. فضلا ولا سيما بعداً وخسروا خسرانا مبنياً .»

اقوال حکما در علم باری مختلف است ، برای روشن شدن مطلب مسائل مختلف در علم را ذکر می‌نمائیم و سپس می‌پردازیم به بیان قول حق .

۱- معلم ثانی ابونصر فارابی و ابوعلی سینا و بهمنیار و ابوالعباس لوکری و اتباع آنها عام تفصیلی مبدء را بصورت رسمه در ذات می‌دانند .

۲- شیخ الإشراق و محقق طوسی و سید محقق داماد و شارح حکمة الاشراق علامه شیرازی (۱) و شارح دیگر حکمت اشراق شمس الدین محمد شهرزوری و جمعی دیگر از اعلام متأخر از این اعظم جمیع صفحات وجود را از مجردات و مادیات بسائط و مرکبات علم تفصیلی حق می‌دانند .

۳- جمعی مثل فروریوس و بسیاری از مشائین از باب اتحاد صور عقلیه و حقایق معقوله با وجود حق تعالی - حق را عالم به اشیاء می‌دانند .

۴- افلاطون الهی، و اتباع او، ملاک علم تفصیلی حق به اشیاء را به صورت مفارقه و مثل نوریه می‌دانند و حقیقت حق بواسطه شهود ارباب انواع همه حقایق را مشاهده می‌نماید. حقایق نوریه نزد آنها علوم تفصیلی حقند .

۵- معتزله بواسطه اشکالات وارد در علم قبل از وجود معلوم و عدم امکان تعاشق عام بمعدوم صرف، قائل به ثبوت ماهیات و معدومات قبل از وجود خارجی ماهیات شده‌اند و از برای ممکنات قبل از وجود ثبوت قائلند (ثبوت الماهیات منفکة عن کافّة الوجودات) و ملاک علم حق در نزد این جماعت که در حقیقت از اصحاب خنّاسند ثبوت ماهیات منفکة عن کافّة الوجودات است (۱) .

۱- خلاصه اقوال در علم بشری زیر است :

بعضی از اقدمین علم حق را بذات خود انکار نموده‌اند. برخی علم حق را بمعلولات خود نفی نموده‌اند. چون علم معلوم لازم دارد و معلومات (معلولات) در ازل نبوده‌اند. قائلان بعلم تفصیلی حق در ازل، اختلاف کرده‌اند. بعضی ملاک علم تفصیلی حق را مفاهیم و معانی ذهنیه، و برخی ثابتات خارجی دانسته‌اند. و عده‌ای علم حق را مثل عقلیه، و جماعتی اتحاد صور علمیه با ذات حق، و جمعی ذات حق را علم اجمالی بهمه چیز دانسته‌اند، و علم تفصیلی او را نفس معالیل امکانیه میدانند بعلم حضوری . جماعت دیگر علم تفصیلی حق را بصورت رسمه در ذات دانسته‌اند . فریقی علم حق را بعقل اول علم تفصیلی و به ممکنات علم اجمالی دانسته‌اند .

۶- محققان از اهل کشف وشهود، ملاک علم تفصیلی حق به اشیاء را، عبارت از ظهور و تجلی ذات در مقام احدیت بصور اسماء و صفات و اعیان ثابتہ می دانند. این قول بدون تأویل با کلام معتزلی فرقی قابل توجه ندارد، معتزله قائل به ثبوت ماهیات در عین و خارجند و عرفا قائل به ثبوت اعیان ماهویہ منفکة عن الوجود در موطن ادراک و علمند لذا ملاک علم حق را به مفاهیم و ماهیات در موطن علم میدانند. ولی قطعاً ظاهر این کلام مراد عرفا نمی باشد لذا تصریح کرده که اعیان یک نحو وجود خاصند، ما در مباحث بعدی این مطلب را روشن خواهیم نمود.

۷- جمعی ذات حق را علم اجمالی مقدم بر کائنات میدانند، و مقارن این علم قائل بعلم تفصیلی می باشند.

۸- برخی ذات حق را علم تفصیلی نسبت بمعول اول، و علم اجمالی به سایر معالیل امکانی می دانند. ملاک علم تفصیلی حق را به اشیاء بصور مرتسمه در عقل اول دانند، محقق طوسی در بعضی از موارد این قول را اختیار کرده است.

شیخ الرئيس (قده) در الهیات شفا (۱) گفته است: «واعلم ان المعقول قد يؤخذ من الشيء الموجود - كما عرض ان اخذنا نحن عن الفلك بالرصد والحس صورته المعقولة. وقد يكون الصورة المعقولة غير مأخوذة عن الوجود بل بالعكس، كما اننا نقل صورة بنائية نخترعها، يكون تلك الصورة المعقولة محركة لاجزائها الى ان نوجدها، فلا يكون وجدت فعقلناها، ولكن عقلاها فوجدت، ونسبة الكل الى العقل الاول الواجب الوجود هو هذا؛ فانه يعقل ذاته وما يوجبه ذاته، ويعلم من ذاته كيفية كون الخير في الكل؛ فيتبع الصورة (صورته) المعقولة - صورة الموجودات على النظام المعقول عنده لاعاى انها تابعة اتباع الضوء للمضيء والإسخان لالحار، بل هو عالم بكيفية نظام الخير في الوجود وانه عنه وعالم بأن هذه العالمية يفيض عنها الوجود على الترتيب الذي يعقله خيراً ونظاماً، وعاشق ذاته التي هي مبدء كل نظام خير من حيث هي كذلك، فيصير نظام الخير معشوقاً له بالعرض، لكنه لا يتحرك الى ذلك عن شوق».

شیخ قبل از بیان این مطلب اثبات کرده است که حق تعالی بذات خود عالم است و علم بذات مستلزم تعدد و تکثر در ذات نمی باشد بلکه ذات حق با فرض بساطت، علم و عالم و معلوم است. البته چون علم بعلم تامه مستلزم علم بمعلوم است حق تعالی به اشیاء معدومه بنحو اجمال و بساطت عالم است از این علم بذات، صور موجودات خارجیه منبعت می شوند - و از علم بصور علم به موجودات خارجیه بنحو تفصیل لازم می آید. علم تفصیلی حق به اشیاء به صور مرتسمه در ذات است و چون این کثرت بعد از ذات است مستلزم تکثر و ترکیب در ذات نمی باشد بلکه ذات مبدء صدور کثرات در موطن علم تفصیلی متأخر از ذات می باشد. چرن در بادی نظر احتمال می رود که علم ارتسامی بدون وجود معلوم خارجی محقق نشود، بلکه باید از خارج انتزاع شود و انتزاع صور از خارج ملازم با انفعال ذات است، برای رفع این احتمال شیخ علم را منقسم بعلم فعلی و علم انفعالی نموده، و علم فعلی را مبدء وجود معلوم در خارج دانسته است.

شیخ فلاسفه اسلام در اشارات بعد از ابطال اتحاد عاقل و معقول، و اتحاد نفس با عقل فعال، و بیان نحوه ارتسام صور عقایه در جوهر عاقل، در کیفیت ارتسام صور عقایه در ذات واجب و مبادی عقایه که علویشان فعلیست فرموده است (۱): «تنبيه الصور العقایه قد يجوز بوجه ما - ان تستفاد من الصور الخارجیه مثلاً كما تستفید صورة السماء من السماء، وقد يجوز ان يسبق الصورة اولا الى القوة العاقلة، ثم يصير لها وجود من خارج، مثل ما تعقل شكلاً ثم تجعله موجوداً ويجب ان يكون ما يعقله واجب الوجود من الكل على الوجه الثاني».

مراد شیخ آنست که علم یا مستفاد از خارجست از آن تعبیر بعلم انفعالی شده است یا آنکه امر خارجی مستفاد از علم است و علم سبب وجود خارجی معلوم گردیده است این علم را اصطلاحاً علم فعلی می نامند. چون حقیقت حق مبدء صدور اشیاء و فاعل بالعنایه است علمش علم انفعالی نمی باشد متعین است که علم حق علم فعلی بوده باشد والا لازم آید انفعال حق از غیر خودش.

چون هریک از این دو عام (فعالی و انفعالی) یا حاصل از سبب عقالی است (موجود مفارق) که در جوهر عاقل حصول پیدا مینماید یا آنکه منبعث از ذات جوهر عاقل می شود علوم حاصله از غیر باید ناچار منتهی به علمی شوند که منبعث از ذات گردد والا باید علل و اسباب تناهی نداشته باشند. پس باید عام حق تعالی فعلی و منبعث از ذات باشد و از غیر حاصل نگردد. لذا در اشارات فرموده است (۱): «کل واحد من الوجوهین قد یجوز ان یحصل من سبب عقلی مصور لوجود الصورة فی الأعیان، او غیر موجودها بعد فی جوهر قابل للصورة المعقولة؛ و یجوز ان یکون یکون للجوهر العقالی من ذاته لامن غیره. ولولا ذلك لذهب العقل المفارقة الى غیر النهایة. و واجب الوجود یجب ان یکون له ذلك عن ذاته».

از آنجایی که بنابر فلسفه شیخ، عام تفصیلی حق به اشیاء در مرتبه ذات نیست بلکه در مرتبه متأخره از ذات و بصورتی رسمه است و حق تعالی بهمۀ موجودات بترتیب علّی و معلولی احاطۀ عامی دارد گفته است: «واجب الوجود یجب ان یعقل ذاته بذاته عالی ماتحقق، و تعقل مابعدۀ من حیث هو علة لما بعده و منه وجوده، و تعقل سایر الاشیاء من حیث وجوبها فی سلسلۀ الترتیب النازل من عنده طولاً و عرضاً». این مسئلۀ در عام باری بی نهایت سخیف است شیخ الاشراف و خواجه طوسی و سایر محققان از متأخران، وجوه فساد این قول را بیان کرده اند؛ اگر چه همه این اشکالات آنها بر شیخ و اتباع او وارد نمی باشد ولی چون حقیقت حق تعالی در نهایت صرافت و تجرد است اثبات وجود ذهنی از برای موجودی ثابت است که در دار حرکات و استکمالات واقع شده باشد و مجرد تام مثل حق تعالی و عقول عالیۀ و ملائکه باید همه کمالات آنها در مرتبه ذاتشان ثابت باشد و اگر در مقام ذات ثابت نگردد باید در ذات جهت قوه قبول کمال و منشأ حصول صورت ذهنی و عرض حال بوده باشد. علاوه بر این آنچه که از مجرد تام تراوش نماید باید وجود عینی خارجی باشد نه مفهوم ذهنی و ماهیت کلیه چون جاعلیت و معجولیت در انحای وجودات است و متعلق علم حق قبل از ایجاد باید اشیاء خارجیۀ باشند نه

معانی ذهنیه و ماهیات کیه و چون صور ذهنیه معلول حقند ممکن نیست علم عنائی حق نسبت به موجودات خارجیّه و سلاسل طولیه و عرضیه باشند والا لازم می‌آید که حق تعالی در علم تفصیلی و شهود کمالی که مبدء وجود اشیاست محتاج به مفاهیم و مخلوقات ذهنی خود باشد. و اینکه شیخ از معتقد افلاطون و اتباع او که ملاک علم تفصیلی حق را مثل نوریّه دانسته‌اند دوری کرده و قول به صور مرسمه را اختیار کرده‌است برای آنست که حق را در ایجاد محتاج بغیر خود و مخلوقات خود نداند در این جا حق را در اکمل صفات محتاج بغیر دانسته‌است. مفسده نفی علم تفصیلی از حق کمتر از اختیار چنین علم تفصیلی از برای حق می‌باشد.

دیگر از مفاسد قول بصور مرسمه آنست که باید اول الصوادر و حقایق مستکن و متوطن در صقع ربوبی، اعراض ضعیف الوجود و مفاهیم ذهنیه باشد نه عقل اول، و قول بترتیب سببی و مسببی در معانی ذهنیه از اغلاط است. لازمه این قول صدور کثیر از واحد محض من جمیع الجهات می‌باشد.

علاوه بر این اشکالات، صور ذهنیه چون از لوازم وجود خارجی حقند، و حق تعالی ماهیت بوجه من الوجوه ندارد، باید جواهر خارجیّه باشند نه اعراض ذهنیه. علاوه بر اینها باید این معانی بحسب وجود علمی چون وجود ذهنی هستند. حلول در حق داشته باشند و قیامشان قیام حلولی باشد نه صدوری و اگر صادر از حق و قائم بآن باشند جواهر خارجی می‌شوند نه مفاهیم ذهنی - و نیز در جای خود بیان شده‌است که عام تام بموجود صاحب سبب حاصل نمی‌شود مگر از ناحیه سبب تامی که وجود مسبب از آن افاضه می‌شود، و چون ذات حق تعالی مبدء افاضه وجود است باید عام بموجودات بنحوه وجود آنها در مرتبه ذات حق ثابت باشد نه آنکه عام بموجود خاص معلول بواسطه مفهوم کلی و ماهیت ذهنی حاصل گردد و انحای وجودات باید باعتبار وجود مشهود و معلوم حق باشند نه باعتبار مفهوم. این قول نیز علاوه بر اشکالات متعددی که بر آن وارد است مستلزم نفی علم تفصیلی در مقام ذات است. بنابراین قول نیز ذات حق تعالی فاقد علم کمالی

می‌باشد، درمباحث بعدی بیان خواهیم کرد که حقیقت مقدسه حق باید در مقام ذات جامع جمیع نشئات وجودیه باشد. آنچه از کمال فرض شود درصمیم ذاتش موجود باشد، و اگر مرتبه‌ای از کمال وجود را فاقد باشد واجب‌الوجود من جمیع الجهات نخواهد بود چون فلاسفه اسلام قاعده بسیط‌الْحَقِيقَةُ كُلُّ الْأَشْيَاءِ را بنحو کامل تعقل نکرده‌اند از اثبات علم تفصیلی در موطن ذات عاجز مانده‌اند، لذا برخی علم تفصیلی حق را به‌صور مرتسمه و جمعی علم تفصیلی را نفی کرده‌اند و عده‌ای صفحات وجود را علم حق دانسته‌اند. صدرالمتألهین عام عنائی و تفصیلی را در موطن و مشهد ذات اثبات کرده‌است ما بعد از نقل کلمات قیوم مشرب آن حکیم بزرگ عظم‌الله قدرم را نقل خواهیم نمود.

صدرالمتألهین در مبدء و معاد (۱) در ابطال طریق مشائین در علم حق گفته است: «عام حق به‌اشیاء اگر بصور مرتسمه باشد؛ چون هر صورت کایه‌ای اگر هزار تخصیص بر آن وارد شود اباء از قبول شرکت ندارد - چون مناط جزئیت یا احساس است یا علم حضوری - لازم آید که حق تعالی به جزئیات از جهت آنکه جزئی هستند عالم نباشد، همه صفحات وجود چه ابداعات و مجردات و چه مادیات و کائنات را با صورت ذهنی ادراک نماید، و نفس حقایق اشیاء برای او مکشوف نباشد، درحالتیکه جمیع کائنات و ابداعات از او صادر و فایزند و او مبدء جمیع موجودات حسی و خیالی و عقلی می‌باشد، حقایق وجودی بدون آنکه برای حق بحسب ذات مکشوف باشند فایض و صادر نخواهند شد، اما بیان علم حق بطریق و مشرب حکمای اشراق از قرار زیر است:

شیخ‌الاشراق در حکمت‌الإشراق (۲) در بیان علم حق تعالی گفته‌است: «لما تبین ان الإبصار لیس من شرطه انطباع شبح او خروج شیء، بل یکفی عدم الحجاب

۱- مبدء و معاد ط سنگی، طهران ۷۹ در ذیل عبارت مذکور گفته‌است: «فقد ثبت و تحقق من تضاعف ما ذکرنا ان القول باثبات الصور للواجب و تقریر رسوم المدرکات فیه تعالی قول فائد و رای سخیف و تجاسر فی حق المبدء الاعلی - جل کبریانه من ذلك و علا علوا کبیرا».

۲- شرح حکمة‌الاشراق جزء ثالث چاپ سنگی طهران سنة ۱۳۱۳ ق ص ۲۵۸.

بین الباصر والمبصر، اذ عند مقابلة المستنیر للعضو الباصر يقع علم اشراقی للنفس. فنور الانوار ظاهر لذاته على ماسبق، وغيره ظاهر له - فلا يعزب عنه مثقال ذرة فى السماوات والارض - اذ لا يحجب شىء عن شىء، انه اذا لم يحجب شىء عن شىء، فعلمه وبصره واحد ونوريته قدرته» .

بنابر طریقه شیخ الاشراق و اتباع او علم حق عبارت از اضافه نوریه حضوریه اشراقیه بین او و اشیاست . بنابر طریقه شیخ الاشراق علم حق برگشتش ببصر اوست . چون حقیقت ابصار نزد شیخ الاشراق بخروج شعاع و انطباع نمی باشد و باضافه نوریه بین نفس و مبصر است قدرت و علم و بصر در حق شىء واحدند .

و چون علم حق باشیاء نزد مشائین بصور مرتسمه و رسوم عالمیه است ناچار بصر در حق برگشتش بعلم است ، هر صورت کلیه اگر هزار تخصیص هم بر آن وارد شود جزئی نخواهد شد بلکه کلی و مثال است . علم بنابر طریقه شیخ الاشراق اضافه قیومی حق بجمیع کائنات است و اضافه قیومه اش بعینها ابصار است . در مبحث بعدی خواهیم گفت که جمیع اضافات متعدد باضافه واحد بر می گردند که اضافه نوری حق باشد بجمیع کائنات علت عدم حجاب بین حق و اشیا احاطه قیومیه مبدء وجود است بر جمیع موجودات و هیچ موجودی از حیطه قدرت خارج نمی باشد و خداوند بواسطه احاطه قیومیه و در برداشتنش جمیع فعالیتات و نشئات را حجابی بین او و اشیا نمی باشد بهمین جهت ذات و حقیقت هر شىء از برای او مکشوفست و اشراق حضوری نزد ارباب معرفت اشرف و اتم انحاء ادراک است . ارتسام صور در ذات حق موجب تکثر ذات و عات انثلام وحدت حقیقیه حق می باشد و جمیع صفات کمالیه بوجود واحد در ذات او موجودند .

شیخ الاشراق در مقام ابطال قول حکمای مشائین گفته است (۱) : «والمشاؤون و اتباعهم قالوا علم واجب الوجود لیس زائداً علیه (۲) بل هو عبارة عن عدم غیبه عن

۱- شرح حکمة الاشراق چاپ سنگی طهران ۱۳۱۳ م ص ۳۵۹ .

۲- اگر علم واجب زائد بر ذات باشد چون علم عبارت است از حصول اشیا در ذات عالم باید ذات حقه احدی متکثر باشد بلکه علم واجب نزد مشائین بذات خود عبارت است از حضور ذات از برای

ذاته المجردة عن المادة ، و قانونا وجود الاشياء عين علمه بها . فيقال لهم : ان علم ثم لازم من العلم شيء فيتقدم العلم على الاشياء وعلى عدم الغيبة عن الاشياء ، فان عدم الغيبة عن الاشياء يكون بعد تحققها وكما ان معلوله غير ذاته فكذلك العلم بمعلوله غير العلم بذاته .»

شیخ الاشراق در حکمة الاشراق بعد از ابطال قول بصور و رسوم در ذات حق و انکار علم تفصیلی قبل از اشياء گفته است: « فاذن الحق فی العلم على قاعدة الاشراق هو ان علمه بذاته هو كونه نوراً لذاته و ظاهرآ لذاته و علمه باشياء كونه ظاهرة له اما بانفسها و متعلقاتها التي هي مواضع (مواقع خل) الشعور المستمر للمدبرات العلوية، وذلك اضافة و عدم الحجاب سلبی . والذي يدل على ان هذا القدر كاف فی علمه بها هو ان الابصار لما كان به مجرد اضافة ظهور الشيء للبصر مع عدم الحجاب ، فاضافته الى كل ظاهر له ابصار و ادراك له، و تعدد الاضافات العقائية لا توجب تكثراً فی

→

ذات و عدم غیبت ذات از ذات بانها گفته میشود جایز نیست علم باشياء سبب وجود آنها شود چون اگر بدانند بعد از دانائی علم به اشياء لازم آید علم باشياء مقدم بر اشياء و عدم غیبت از اشياء میشود چون علت باید بر معلول بالذات مقدم باشد چون عدم غیبت از اشياء بعد از تحقق وجود اشياء میباشد چون عدم غیبت از موجودات در حال عدم موجودات محال است .

اشیای معدوم در خارج اگر در ذات ربوبی حاصل گردند بنحو ارتسام کما اینکه مشاء علم بغیر را بنحو ارتسام میدانند بعبارت دیگر علم حق باشياء اگر عبارت از عدم غیبت اشياء از حق تعالی باشد با مجرد جایز نیست که علم حق باشياء مقدم بر اشياء باشد و وجود اشياء منوط بعلم حق تعالی به اشياء بوده باشد چون عدم غیبت شيء بدون وجود شيء محقق نمی شود اگر علم حق به اشياء عبارت از صوت موجود از اشياء در ذات حق باشد چون این صور معالیل حقند باید مقدم بر نفس خودشان باشند یا تسلسل در صور مرتبه لازم آید .

صدر المتألهین در تعلیقات بر شرح حکمة الاشراق از این اشکال جواب داده است ولی جوابش تمام نیست مشاء چون حق را فاعل بالعنايه میدانند باید برای ایجاد صور علم سابق بنحو تفصیل قائل شوند و یا ملتزم گردند که علم بصور بنحو تفصیل در ذات لازم نیست اگر لازم نباشد در وجود خارجی هم این نظام عجیب عوالم وجودی احتیاج بعلم تفصیل ندارد علم تفصیلی اگر لازم است در نظام علمی هم که عالم صور مرتسمه است لازم است .

ذاته . (۱) و اما العناية على مذكره المشاؤون فلاحاصل لها . و اما النظام العجيب فلزم من عجيب الترتيب والنسب اللازمة عن المفارقات و اضوائها المنعكسة كما مضى . و هذه العناية مما كانوا يبطلون بها قواعد اصحاب الحقايق النورية ذوان الطلسمات ، و هى فى نفسها غير صحيحة و اذا بطلت تعين ان يكون ترتيب البرازخ عن ترتيب الانوار المحضة و اشرافاتها المندرجة فى النزول العالى الممتنع (۱) فى البرازخ .»

کلام این شیخ عظیم در مسأله علم باری و انکار عام تفصیلى در مقام ذات خارج از اسلوب تحقیق است اگر چه بنابه تصریح ملا صدرا در برخی از آثار خود ، بهترین مسالك در علم ، مسلك این رجل بزرگ است . علم حق باشیاء اگر بنفس ذات نوریه متأخر از ذات حقند یا ملاک علم باشیاء اضافه اشراقیه حق باشد چون اضافه اشراقیه متأخر از ذات حق است آیا علم حق بوجود موجودات قبل از اشیاء در مقام ذات چه نحوه است ؟ این حکیم بزرگ معنای باین دقیقى را که لب لباب مرام است نادیده گرفته است . آیا نظام عوالم وجودی ظل نظام ربانى نمى باشد ؟ این نظام عجیب و ترتیب تام بین اشیاء از چه نظام اتقن و اتمى منبعث گردیده است ؟ با قاعده امکان اشرف اثبات نموده ایم که جمیع مراتب وجودیه و نظامات مترتبه در این عالم ، در ذات مقدس حق بنحو اعلى و اتم بدون شائبه تکثر در واحد حق ، و بودن بسیط الحقیقه کل الاشیاء الوجودیه ، كما هو حقها بی نبرده است لذا علم عنائى حق را انکار کرده است .

۱- برای آنکه منشاء تکثر یا اختلاف حقايق اضافات است مثل اختلاف بین اضافه فاعلیت و منفعلیت یا مانند ابوت و بنوت و تقدم و تأخر و نظائر اینها واجب الوجود اضافه اش به اشیاء اضافه قیومیه است که مبده جمیع اضافات است .

۱- در آخر عبارت مذکور فرموده است: ففى عالم النور المحض المنزه عن بعد المسافة كل ماكان اعلى فى مراتب العلل فهو ادنى الى الادون لشدة ظهوره فسبحان الاقرب الارتفاع الادنى و اذا كان هو اقرب كان هو اولى بالتأثير فى كل ذات و کمالها والنور هو مقناطیس القرب .

باید دانست که مفسده انکار علم تفصیلى، کمتر از مفسده اعتقاد بصور ارتسامی و نقوش ذهنی نمى باشد. برای آنکه علت مختار که قدرت و اختیار در مقام کنه ذات او موجود است امکان ندارد بدون علم بخصوصیات و تمینات معلول، موجود شخصی خارجى را ایجاد و اظهار نماید .

افضل المتأخرين محقق طوسی شارح مقاصد اشارات (قده) بعد از توضیح کلمات شیخ در علم باری و صور مرتسمه گفته است: «ولاشك في ان القول بتقرر لوازم الاول في ذاته قول بكون الشيء الواحد قابلاً (۱) وفاعلاً معاً ، وقول بكون الاول موصوفاً بصفات غير اضافية ولا سلبية على ما ذكره الفاضل الشارح، وقول بكونه محلاً لمعلولاته الممكنة المتكثرة - تعالى عن ذلك علواً كبيراً - ، وقول بان معلوله الاول غير مباین لذاته (۲)، وبأنه تعالى لا يوجد شيئاً مما يباينه بذاته (۳) بل بتوسط الامور الحالة فيه ، الى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء والقدماء القائلين بنفي العلم عنه تعالى ، وافلاطون القائل بقيام الصور المعقوله بذاتها . والمشائون القائلون باتحاد العاقل والمعقول انما ارتكبوا تلك المحالات حذراً من التزام هذه المعاني . ولولا اني اشترطت على نفسي في صدر هذه المقالات ان لا تعرض لذكر ما اعتمد عليه ليكننت وجه التفصلي من هذه المضائق وغيرها بياناً شاملاً لكن الشرط امك .»

حقیقت مقدسه حق چون مجرد من جمیع الجهات و واجب الوجود بالذات است باید همه کمالات را در مرتبه ذات واجد باشد اگر کمالی را در مقام ذات واجد نباشد و در مرتبه متأخره از ذات واجد شود باید جهت قبول و انفعال از غیر در او موجود باشد ؛ بلکه هر موجود مجردی باید آنچه که کمال از برای او امکان دارد

۱- حکماء اتفاق دارند بر این که محال است خداوند متصف شود بصفات غیراضافیه و غیرسلبیه ، باید صفات ثبوتیه عین ذات حق باشند .

۲- علم خداوند چون عبارت از حصول صورت ذهنیه است و از طرفی علم باید مقدم بر ایجاد باشد، خداوند تعقل میکند عقل اول را بعد از آنرا ایجاد مینماید (ثبیل و بعد بحسب رتبه عقلی) پس اول صورت عقل اول مستند بحق است بعد وجود خارجی عقل اول . بنابراین معقول اول معلول اول نیست بل که بآن مقارن است نه مباین .

۳- یعنی باید بعضی ازجهاتی که مدخلیت در فاعلیت حق دارند زائد بر ذات حق باشند درحالیکه مبدا صدور کائنات باید نفس ذات حق باشد و آنچه که مدخلیت در فاعلیت خداوند دارد باید عین ذاتی باشد .

و چون صور مرتسمه، معلول حقند باید مرتسم و حال در او نباشند، متعلق جعل حق نفس خارج است نه مفهوم ذهنی و ماهیت کلی .

در مرتبه ذاتش باشد و خارج از حیطه وجودش نباشد ممکن نیست موجود مجرد بحسب وجود با صفات کمالیه خود متحد نباشد فقدان کمال در مرتبه ذات و اتصاف در مرتبه متأخره از ذات حاکی از قوه قبول در مقام ذات است آنچه را که شیخ و دیگران مثل سید محقق داما، و صدر المتألهین برای رفع این اشکال بیان کرده اند از تحقیق دور است پس علم عنائی حق باید در مرتبه ذات حق ثابت باشد نه بصورت ذهنیه و مفاهیم کلیه اعتباریه.

بعقیده آخوند در مبدء و معاد - طریقه خواه در علم حق بعد از طریقه شیخ الاشراق بر جمیع مسالك در علم حق ترجیح دارد. این قول هم مطابق موازین حکمی تمام نیست چون عام مفارقات را بمادون بصورت مرتسمه دانسته است ماقبلا ذکر کردیم که عقول اولیه نیز علمشان بمادون حضور نیست نه حصولی علم حصولی منحصر است بموجودات واقع در عالم حرکات. چون اضافه عقول بمادون اضافه اشراقیست و احاطه قیومیه بمادیات دارند. جواهر عقلیه هر يك شهود می نمایند ذات خود را و شهود می نمایند معالیل خود را بشهود حضوری و انکشافی بعلمی که عین ذات است اولاً و مترتب بر آنست در مجالی هر علتی علم علت بمعلول ممکن نیست مفهوم ذهنی و ماهیت کلی باشد هر علتی باید حاق وجود معلول را ادراک و شهود نماید.

ملاك علم علت بمعلول در علل فیاضه وجود معلول علم حصولی و مفهومی نمی باشد شیخ الاشراق این معنارا بطور تفصیل بیان کرده است.

اشکالی را که بشیخ الاشراق در نفی عام تفصیلی و عنائی قبل از ایجاد نمودیم به محقق طوسی هم وارد است.

آنچه که فهم آن در نهایت غموض است آنستکه عقل اخیر مثلاً شهود می نماید حق اول و جمیع عال طوی خود، و جمیع معلولات صادر از خود را در مرتبه وجود خود بوجودی واحد و کانه وجودی بسیط واحد مبدء انکشاف حقایق وجودی کثیره ای است و لعمری ان درك هذه المسألة صعب لدقة مسلكه و خفاء سبيله اینکه در کلمات شیخ الاشراق مذکور است که ابصار نه بخروج شعاع و نه بانطباعت بلکه نفس بواسطه مقابله جسم با عضو با صره اشراق حضوری بر مبصر و اجسام و الوان خارجی پیدا می نماید کلامی باطل است ابصار محقق نمی شود مگر

آنکه نفس صورتی مماثل خارج، در صقع داخلی خود، ایجاد نماید، و مدرك بالذات در مقام نفس همان صورت است، چون برهان اتحاد عاقل و معقول در جمیع ادراکات جاریست. و احساس بنابر مسلك حق آن نیست که حس صورت محسوس را از ماده خود مجرد نماید، چون منطبعات در ماده، از محل خود منتقل نمیشوند، بلکه ادراک، و وجود ادراکی، یک نحوه وجود مجرد نور است که از مبده صور، بر نفس افاضه می شود. اصولاً وجود ادراک بدون تجرد از ماده از محالات است. برای نفس ادراک حضوری نسبت بمادیات حاصل نشود، وجود ادراکی باید وجودی نوری باشد و وضع و محاذات، بین جسمانیات همان اضافات مادیه ظالمانیست، و نسب وضعی مانع ادراکند، علاقه و نسبت نوریه بین شیء و عات وجودیش اضافه اشراقیه است که همان اضافه ایجادى باشد و مسام است که بین نفس و اجسام خارجیّه اضافه نوری امکان ندارد (۱).

بنابر عقیده قوم که عالم را بحسب ماهیت عبات از یک صورت مساوی با وجود

۱- محقق سبزواری در مقام دفاع از طریقه شیخ الاشراق (در حواشی سفر نفس اسفار طبع سنگی طهران ۱۲۸۲ ص ۴۴) بیانی دارد که خیلی از پیشگاه تحقیق دور است باندازه ای کلام محقق محشی در حاشیه این قسمت از اسفار باطل است که انسان احتمال قوی میدهد که حاشیه از محقق سبزواری نباشد. قال سره: «ما ذکره الشیخ الاشراق بمکان حال و در ثمنه غال، یشیر الی مقامات النفس، فطریقه المصنف (صاحب الاسفار) ناظره الی اتحاد المدرك مع المدرك بالذات، وطریقه الشیخ الی اتحاد مع المدرك بالعرض» شیخ الاشراق از اثبات اتحاد مدرك بالذات بانفس عاجز است صاحب منظومه میخواهد اتحاد نفس را با مدرك بالعرض که خارج از حیطة وجود نفس است از کلام شیخ الاشراق استنباط نماید. بعد از این عبارت، علم نفس را بقوای جسمانیه خود علم اشراقی دانسته در حالتیکه معلوم بدون تجرد تحقق پیدا نخواهد نمود، علاوه بر این از یک مقابله جسمانی علم اشراقی محقق نمیشود، موجود مادی، بدون صورت علمی، مدرك نمیشود. در ذیل کلام خود گفته است: «مادی نسبت بمجرد مادی نمیشود، و همه مادیات برای مجردات حاضرند» در حالتیکه عدم تجرد از امور نسبی نمی باشد تا موجودی فی نفسه مادی و نسبت بعمل خود مجرد باشد چون تجرد و مادیت نحوه وجود شیء است. علاوه بر این صور منطبع در اجسام که با باصره وضع و محاذات جسمانی دارند مثل بدن و قوای بدنی محاط نفس نیستند بل که محاطند نسبت به محیط بر آن ها که علل طولی آن ها باشند. آخوند سره - در علم حصولی صورت حاصله را شرط دانسته و

معلوم دانسته‌اند از اثبات انطوای متکثرات در ذات واحد بسیط من جمیع الجهات عاجزند و ماهیات مختلفه چگونه میشود در ذات واحد متمیز باشند .

صدر المتألهین در اسفار گفته است: «والحق ان من انصف من نفسه يعلم ان الذی ابداع الاشياء و افادها واقتضاها اقتضاء بالذات و اوجدها بذلك الاقتضاء من العدم الى الوجود سواء كان العدم زمانياً او ذاتياً يعلم تلك الاشياء بحقیقها و لوازمها قبل ايجادها سيما وقد كانت على ترتيب و نظام نظامها اشرف النظمات و ترتيبها احسن التقویم و الا لما امکن اعطاء الوجود لها فالعلم بها الامحالة غیرها و مقدم علیها» (۱)

* * *

حقیقت مقدسه حق، چون بحسب وجود بسیط الحقیقه و جامع جمیع نشئات و فعلیات و مبده همه کمالات است، باید در مقام ذات همه مراتب وجودی مکشوف

→

محقق سبزواری گفته است در علم، حصول صورت شرط نیست مثل علم مجرد بذات خود علم بمبصرات را نظیر علم مجرد بذات خود یا علم مجرد بمعالیل خود دانسته است از این قبیل تحقیقات بارده در توجیه کلام شیخ الاشراق زیاد ذکر کرده است و در آخر کار هم گفته است چون این کلمات از اسرار است از افشای آن خودداری می‌کنم .

صدرالدین شیرازی در اسفار (طبع سنگی طهران ۱۲۸۲ ق ص ۴۹) گفته است: «واعلم ان کون ذاته عقلاً بسیطاً هو کل الاشياء امر حق لطیف غامض، لکن لعموضه لم یتبسّر لاحد من فلاسفة الاسلام و غیرهم حتی الشیخ الرئيس تحصیله و ابقائه علی ما هو علیه، اذ تحصیل مثله لا یمکن الا بقوة المکاشفة مع قوة البحث الشدید، و الباحث اذا لم یکن له ذوق تام، و کشف صحیح، لم یمکنه الوصول الى ملاحظة احوال الحقایق الوجودیة. و اکثر هؤلاء القوم مدار بحثهم و تفتیشهم علی احکام المفهومات الکلیة، و هی موضوعات علومهم دون الانیات الوجودیة، و لهذا اذا وصلت نوبة بحثهم الى مثل هذا المقام، ظهر منهم القصور و التلجلج و التمجج فی الکلام. فیرد علیهم الاعتراض فیما ذکره من انه «کیف یكون شیء واحد بسیط غایة الوحدة و البساطة صورة لاشیاء مختلفة كثيرة. الخ»

۱- کسانی که علم بمجموعات و ارتسام اشیا در معلولات را ملاک علم تفصیلی حق قرار داده‌اند در واقع یک نحوه از علم کمالی را از حق سلب کرده‌اند بحسب برهان و وجدان اشیا با تفصیل و لوازم در مرتبه ذات مکشوف حقند و ذات او علم تفصیلی و کشف حقیقی است نسبت به همه اشیا چون همه حقایق بنحو کثرت در وحدت در مقام ذات موجودند .

و معلوم اوباشند ، و بنحو تفصیل بهمه عوالم وجودی عالم باشد. بهمین معنا اشاره فرموده است: «وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها الا هو» مفاتيح صور تفصیلیه و غیب مقام ذات، و مرتبه غیب هویت حق، و کنز مخفی است که از آن بمقام لاسم له و لارسم له- تعبیر شده است . دلیل بر عالم بودن حق بجمع عوالم (بنحو تفصیل) همان بودن اوست عقل بسیط خلاق صور خارجی و بسیط الحقیقه و واجد جمیع شئونات و کمالات. صدر المتألهین از این علم تفصیلی تعبیر بعلم عنائی فرموده است .

عنایت بنابر طریقه صدرالدین که قائل بعلم تفصیلی در موطن ذات است عبارت است از علم ذاتی حضوری کاشف از جمیع اشیاء بنحو تفصیل در مرتبه ذات قبل از وجود موجودات . برهان بر این مطالب عظیم که از مبتکرات این علامه است توقف بر بیان مقدماتی دارد که در کتب خود آن مقدمات را بطور کامل بیان فرموده است . آن مقدمات هم از مطالبی است که در غیر کتب این حکیم متبحر شیعی اثنا عشری موجود نمی باشد . مقدمه اول آنکه : موجوداتی که دارای ماهیت کایه اند در مصداق بودن از برای مفاهیم مختلفند ، برخی بحسب وجود خارجی بسیطند اگر چه در موطن عقل ترکیب دارند ، بعضی از موجودات مرکب از ماده و صورت خارجی اند و هر ماده و صورت خارجی هم، بنحوی از انحاء اتحاد باهم متحدند آن چیزی که منشأ و مبدا انتزاع جنس و فصل است وجود واحدیست که دارای دو جهت است یابیشتر از دو جهت دارد ولی همه جهات به یک وجود موجودند. مرکبات موجوده در عالم طبیعت اختلاف دارند ممکن است یک وجود بحسب قوت جامع همه مفاهیم مختلفه موجوده در عالم طبیعت باشد ، و همه مفاهیم متفرقه موجوده بر وجودات منحازه در یک وجود موجود باشند . هر هویت وجودیه ای که بحسب نحوه وجود کامتر باشد اکثر حیطة است نسبت بمفاهیم مختلفه نظیر وجود انسان که جمیع مفاهیم متفرقه در جماد و نبات و حیوان با جمیع ذاتیات و عرضیات آن در او جمعند .

من کل شیء کنه و لطیفه مستودع فی هذه المجموعه

مقدمه دوم - وجود خاص از هر نوعی از انواع ، وجودی است که بحسب وجود خارجی متمیز از غیر خودش باشد، مثلاً انسان اگر چه در طور وجود و نحوه

تحقق مشتمل بر جماد و جسم نامی و حساس و متحرك بالا راده است ولیکن از تجمع این معانی در انسان لازم نمی آید که وجود انسان همان وجود جماد و نبات و حیوان باشد بنحوی که انسان از افراد این معانی گردد. معنای اشمال انسان بر این معانی آنستکه انسان در درجه وجود و هستی فعلیتی را دارد که همه معانی متفرقه در این وجود واحد جمعند و این معانی ناشی از استکمالاتی است که از مرتبه جمادی شروع و بمرتبه عقل بالفعل و عقل بالمستفاد بلکه نسبت ببعضی از افراد تا فناء فی الله ختم میشود.

مقدمه سوم - در فن حکمت متعالیه اساطین فن خصوصاً صدر المتألهین (قده) بیان کرده اند که علت مفید وجود باید از معلول بحسب ذات اشرف و اکمل باشد چه تساوی در مرتبه منافی باعلیت و معلولیت است علت اصل و معلول فرع و قائم بعلت است وقتی این مقدمات را بطور کامل بررسی کردی معلوم خواهد شد که حقیقت بسیطه حق باید جامع جمیع نشئات وجودیه باشد بنحوی که آنچه از کمال در متن اعیان فرض شود آن حقیقت همه آن کمالات را بنحو اعلی و اتم واجد باشد و آنچه از کمالات بطور تفرق در اشیاء دیده میشود بنحو صرافت و عدم محدودیت در آن وجود مجتمعند - ولایشذ عن حیطة علمه شیء من الاشیاء - مراتب علم حق عبارت است از عنایت که نزد مشائین صور مرتسمه و نزد صدر المتألهین عین ذات حق می باشد.

و قضا که عبارت است از عقول طولیه و عرضیه که علوم فعلی و تفصیلی خارجی حقند و حقیقت حق آنهارا شهود مینماید صدر المتألهین **صور مجرده** و عقول قدسیه را از لوازم وجود مبدء میداند و چون حیثیت عدمیه و جهات امکانیه در آنها نمی باشد آنها را جزء عالم نمیداند عقول قدیم بالذات و باقی ببقای حقند و بین آنها و حق انفصال وجودی نیست.

مرتبه سوم علم حق وجودات برزخیه در قوس نزولند که بجمعیت وجود عقلی و تفرق وجود مادی نیستند چون از ماده جسمانی تجرد دارند.

مرتبه چهارم علم حق نزد برخی وجودات متغیر در ماده اند که از آنها تعبیر بسجل کون مشتمل بر دفتر وجود نموده اند.

صدرالمتألهین وجودات مادیه را چون ملاک ادراک در آنها نیست از مراتب علم حق نمیداند مگر به تبع صورت مجرد محصل حقایق مادی و روح ساری در حقایق جسمانی چه آنکه هر موجود جسمانی دارای کلمه حیه ای است که حفظ نوع بهمه آن میباشد .

در اسفار (۱) گفته است: «فما اسخف قول من حکم بان تلك الصور الجزئية في موادها الخارجية اخيرة مراتب علمه تعالى وتسمى المادة الكلية المشتملة عليها دفتر الوجود بسجل الوجود وكأنه سهى ونسى ما قرئه في الكتب الحكمية ان كل علم وادراك فهو بضرب من التجريد عن المادة وهذه الصور مغمورة في المادة مشوبة بالاعدام والظلمات الخ» .

محصل کلام وحاصل ومحصول آنچه که ذکر شد حق از باب بساطت صرفه حقیقت مشتمل است بر جمیع حقایق وقد صدر عن مصدر تأله الفیاسوف :
 بسیطة الحقيقة كل الاشياء - این کلمه قدسیه از ارسطو نقل شده است ،
 کثیری از مبانی فلسفی بر فهم این کلمه توقف دارد . صدرالمتألهین در اثبات عام تفصیلی باری تعالی ، باین قاعده استدلال کرده است . بیان تحقیقی این قاعده در بین محققان فن حکمت و عرفان از مختصات صدرالمحققین است ، محصل این قول آنستکه : حق تعالی چون بسیط من جمیع الجهات و وجود و قدرت و اراده و اختیار صرفست و همه کمالات را بنحو صرافت واجداست آنچه کمال در عالم فرض شود باید آن حقیقت مقدس بنحو اعلی و اتم آن را واجد باشد و در مرتبه علم بذات علم بهمه اشياء باشد (۲) .

۱- الهیات ط تهران، ص ۶۳

۲- مرحوم حکیم محقق استاد مدقق قدوه اهل حکمت و فلسفه آخوند ملاعلی نوری فرموده است: هذا هو الذي يكشف عن سر ما قال بعض ساداتنا واثمننا على ما في الكافي حيث قال (ع) في جواب سؤال الزنديق عن ماهيته تعالى: شيء بخلاف الاشياء، ارجع بقولي هذا الى اثبات معنى وانه : شيء بحقيقة الشبهة انتهى ولقد قال العظيم ارسطاطاليس: بسيط الحقيقة كل الاشياء، ينظر الى قوله - عليه السلام: شيء بخلاف الاشياء وقوله: بسيط الحقيقة كل الاشياء، ينظر الى قوله عليه السلام: شيء بحقيقة الشبهة، ومن ثم يلزم علمه تعالى في مرتبة علمه بكنه ذاته بجملة الاشياء، حيث لا يعزب عنه مثقال ذرة

آخوند ملاصدرا در اسفار (۱) فرموده است: «فصل فی ذکر نمط آخر من البرهان علی ان واجب الوجود فردانی الذات تام الحقيقة لا یرج من حقیقه شیء من الاشياء . اعلم ان واجب الوجود بسیط الحقيقة غایة البساطة وکل بسیط الحقيقة كذلك فهو کل الاشياء فواجب الوجود کل الاشياء لا یرج عنه شیء من الاشياء . و برهانه علی الاجمال انه لو یرج عن هویة حقیقه شیء لکان ذاته بذاته مصداق سلب ذلك الشیء ، والا لصدق علیه سلب سلب ذلك الشیء ، اذ لا مخرج عن النقیضین ، وسلب السلب مساوق للثبوت ، فیکون ذلك الشیء ثانیاً غیر مسلوب عنه ، وقد فرضناه مسلوباً عنه (هف) واذا صدق سلب ذلك الشیء علیه کانت ذاته متحصلة القوام من حقیقه شیء ولا حقیقه شیء ، فیکون فیه ترکیب ولو بحسب العقل بضرب من التحلیل ، وقد فرضناه بسیطاً هذا خلف» .

یعنی حقیقت مقدس حق چون دارای صرافت ذات و بساطت حقیقت است و آنچه که از کمالات فرض شود آن وجود بی نهایت آن را واجد است باید در مقام ذات هیچ کمالی را نشود از او سلب نمود آنچه اراده و علم و قدرت و کمال تصور شود باید خارج از حیطه علم و قدرت و اراده حق نباشد بلکه حق در مقام ذات چون واجد همه نشئات وجودیه بنحو صرافت و تمامیت است در وجود و علم و قدرت و اراده ثانی ندارد چون صرف علم و قدرت و وجود و اراده علم و قدرت و وجود و اراده ای را گویند که آنچه از سنج این معانی فرض شود عین او یا تفصیل بعد از اجمال و فرق بعد از جمع آن باشد اگر مرتبه ای از کمال وجودی

→

فی الارض ولا فی السماء، والحق ان ذلك هذا الطور صعب مستصعب بحيث ماتیسر لاحد من اجلة العرفاء السابقین والسلاک العارفين ولا للحکماء المشهورین حسبما وجدناه وقرره صدر المحققین ومحصل هذا القول يرجع الی کونه تعالی عالماً بکنه حقیقه ذاته الی هی حقیقه حقایق الاشياء واسماؤه الحسنی انما هی حقایق الاشياء بضرب اعلی وکنه ذاته الاحدية بوحدته الحق حقیقه تلك الحقایق الاسماوية فصار العلم القديم الازلی علماً اجمالياً فی مین کشف التفصیلی فانهم « . اهل معنا می فهمند که حکیم نوری چه اندازه عمیق است مطالب کوتاه ومختصر او مانند الماس می درخشد .

بطور تفصیل معنای بسیط و بودن حق تعالی کل الاشياء را بیان خواهیم کرد .

۱- جلد اول اسفار اربعه چاپ سنگی طهران ۱۲۸۲ فصل ۱۰۵ ص ۲۰۲ .

فرض شود که در حق بنحو اعلی و اتم نباشد و حقیقت مقدس حق آن را فاقد باشد باید ذاتش مصداق سلب آن کمال واقع شود و ترکیب شیء از وجدان و فقدان حاکی از نقص وجودی و محدودیت ذاتست .

در کلمات ائمه حکمت و سلاک بیداء معرفت این کلمه دائر است که فرموده اند: واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جمیع الجهات و الحیثیات است و ممکن الوجود بالذات ممکن الوجود من جمیع الجهات است چون تحقیق بیان صدر المتألهین توقف بر توضیح بیشتری دارد ناچارم از ذکر مطلبی که حل کثیری از غوامض بر آن توقف دارد: صرف حقیقت و حقیقت صرفه آن حقیقتی را گویند که خالی از کافه مقابلات آن حقیقت باشد و آن حقیقت بوجهی از وجوه متصف بعدم آن حقیقت نباشد مثلاً بیاض و سفیدی صرف بیاضی را گویند که متصف بعدم هیچ نحوی از انحاء سفیدی نباشد و آنچه که از سنخ سفیدی فرض شود داخل در این حقیقت باشد حقیقت صرفه بیاض واجد جمیع مراتب سفیدی و فاقد جمیع مراتب سیاهی است نور صرف مثلاً نوری را گویند که ابداً ظلمت در آن لحاظ نشود و اگر نوری فاقد مرتبه ای ضعیف از نور باشد نور صرف نمیشود و قویتر از آن نور در دار هستی تصویر نمیشود در دار وجود از برای حقیقت صرف مرتبه فقدانی تصویر نمود چون فقدان یکمرتبه ضعیف از آن حقیقت ملازم با ترکیب و عدم وجدان و ترکیب شیء از وجدان و فقدان خواهد شد همینطور وجود صرف وجودی را گوئیم که غیر از جهت وجودی امری دیگر با آن ملحوظ نگردد و وجودی جامع تر و کاملتر از آن تصویر نشود و از همه جهات عدمیه و کافه مفاهیم و ماهیات معرا باشد هرامر وجودی و آنچه که کمال از برای وجود مطلق است در آن حقیقت بسیطه بنحو اعلی و اتم موجود باشد و آنچه که راجع بشرور و اعدام و ظلماتست از آن مرتفع بطوریکه صادق باشد که در حق او گفته شود: علم کله و قدرة کله و ارادة کله. پس واجب الوجود بالذات آن موجودی را گوئیم که از جمیع جهات عدمیه و تمامی حیثیات امتناعیه و کافه مفاهیم و ماهیات منزّه باشد وجودش بالذات و للذات که عبارة اخرای از لیت ذات و ضرورت از لیه و ملازم با طرد عدم و استغنائی از غیر در مرتبه ذات است بوده باشد . عبارت دیگر

مستقل و قائم بذات و جامع جمیع صفات وجودی و متصف بکافه اسمای لطیفه و قهریه، جلایه، جمالیه و منشاء ظهور و بروز جمیع ماهیات و مصدر کافه فعلیات و مشهد همه حقایق وجودیه باشد و آنچه در غیر موجود است از اوست .
آنچه از نعت جلال آید و از وصف جمال

همه در روی نکوی تو مصور بینم

خیز تا بر کلك آن نقاش جان افشان کنیم
کاین همه نقش عجب در گردش پرگار داشت

* * *

اینکه ارریس حکمای مشائین ارسطو (قده) نقل شده است: بسیط الحقیقه کل الاشیاء» مراد قائل همان است که ذکر شد . حقیقت حق چون بسیط بتمام ذاتست قهراً فردانی الذات والصفات خواهد بود . چون وحدتش اطلاقیه است همه حقایق را در بر دارد لذا از آن حقیقت تعبیر بحقیقه الحقایق نموده اند از حیطة وجودش هیچ چیز خارج نمی باشد این قاعده موافق است با قول حق تعالی: «هو القاهر فوق عباده- الا انه بكل شیء محیط» مفاد این قاعده ازوم وجدان حق جمیع حقایق وجودیه راست «بسیط الحقیقه کل الاشیاء الوجودیه عاملاً و قدرة و کمالاً وسعة» و لیس بشیء من الاشیاء الوجودیه نقصاً» در جای دیگر فرموده اند: «(اهل عرفان) هو الظاهر والمظهر» موافقاً لقوله تعالی: «هو الاول والآخر والظاهر والباطن» داخل فی الاشیاء لا بالمازجة وخارج عن الاشیاء لا بالمباینه ، داخل فی- الاشیاء لا کدخول شیء فی شیء، وخارج عن الاشیاء لا کخروج شیء عن شیء. (۱) .
پس حقیقت حق در مقام ذات حقیقه الحقایق و مجمع جمیع کمالات و فاقد جمیع انحای عدمیه است و فقدان کمالی از کمالات موجب ترکیب در ذات ، از

۱- در کلمات انمه علیهم السلام اشارات و تصریحات لطیفه باین قاعده زیاده است ولی فهم آن کلمات شریف صادر از مقام ولایت بدون تسلط تام بعلوم الهیه ممکن نیست و هرکسی قابلیت فهم حقایق صادر از منبع ولایت را ندارد .

کار هر بافنده و حلاج نیست

از گمان مست تبر انداختن

جهت وجدان و فقدان و این معنا ملازم با امکان است .

فهم این قاعده مبتنی بر تعقل اصالت وجود و وحدت حقیقت وجود و نیل تام بمعنای تشکیک خاصی بلکه خاص الخاصیست همان وجدان حق جمیع حقایق را و شهود آن حقایق در مقام ذات سبب احاطه قیومیة او بحسب ذات واحاطه سریانیة اش بحسب فعل بهمۀ حقایق است . حقیقت او تمام هرشیء و کمال هر ناقص است «عنت الوجوه للحی القیوم» .

صدرالمحققین در مشعر ثانی از کتاب مشاعر (چاپ سنگی ص ۸۵) گفته است: «ان للعلم حقيقة كما ان للوجود حقيقة فكما ان حقيقة الوجود حقيقة واحدة ومع وحدثها يتعلق بكل شيء، ويجب ان يكون وجوداً يطرده العدم عن كل شيء، وهو وجود كل شيء، و تمام الشيء اولى به من نفسه لان الشيء يكون مع نفسه بالامكان ومع تمامه بالوجوب ، والوجوب أكد من الامكان فكذلك علمه تعالى يجب ان يكون حقيقة العلم وحقيقة العلم حقيقة واحدة ومع وحدثها علم بكل شيء، «لايفادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها» اذلو بقى شيء من الاشياء ولم يكن ذلك العلم علماً به لم يكن صرف حقيقة العلم بل يكون علماً بوجه وجهلا بوجه آخر ، وصرف حقيقة الشيء لا يمتزج بغيره والا فلم يخرج جميعه من القوة الى الفعل وقدمران علمه تعالى راجع الى وجوده فكما ان وجوده لا يشوب بغيبة شيء من الاشياء كيف وهو محقق الحقائق ومشىء الاشياء ، فذاته احق بالاشياء من الاشياء بانفسها ، فحضور ذاته تعالى حضور كل شيء ، فما عند الله تعالى هي الحقائق المتأصلة التي نزلت هذه الاشياء منزلة الاشباح والاطلال . » انتهى كلامه رفع فى الخلد مقامه .

ما بطور مبسوط این کلام را بیان کردیم و از برای زیادت توضیح میگوئیم: وجود در مقام ذات احدی صرف همۀ کمالات است و حقیقت علم در حضرت ذات بنحو صرافت تحقق دارد و سمزوج باجهل نیست حقیقت عام اگر باجهل ممزوج نباشد علم بهمۀ اشیاست معالیل امکانیه در واجد بودن ذات خود محتاج بوجود علت خود میباشد و وجود امکانی عین ربط به علت العال است باقطع نظر از علت تحقق ندارد علت بحسب خارج مقوم وجود معلول است و معلوم تقوم بعلت دارد این تقوم غیر از تقوم اجزاء ذاتست ذات ماهیت را عات بحسب شأن داخل در

وجود معلول و احاطه اش احاطه قیوم نیست معنای احاطه قیومی آنستکه معلول خالی از وجود علت نیست و علت نزدیکتر از معلول بذات معلول است پس معالیل در وجدان وجود خود محتاج بحقند این حضور اشیاء نسبت بحق منبعث و ناشی از انطوای کثرات در مقام ذات و شهود حقایق در آن مشهود میباشد (۱) تأمل کن در قول حق تعالی «وما من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم . وما رمیت اذ رمیت ولكن الله رمى . قاتلوهم يعذبهم الله بایدیکم» از حضرت رسول (ص) وارد شده است: «لودلیتم بحبل الى الأرض السفلى اهبط (لهبطتم خل) الى الله» بنا بر آنچه که ذکر کردیم اثبات علم تفصیلی حق متوقف بر بیان قاعده بسیط الحقیقة کل الاشیاء است ، این معنی در اثبات فعالیت جمیع موجودات و معالیل برای علت اصلی وجود اصل و پایه است .

تحقیق تام این قاعده در دوره اسلامی از مختصات صدر المتألهین است و همانطوری که مرحوم حکیم محقق آخوند ملاعلی نوری فرموده اند احدی از حکما و عرفای دوره اسلامی باین تحقیق پی نبرده است (۲) آخوند ملاصدرا در جایی فرموده است: «لم اجد على وجه الأرض من له علم بذلك» در موضع دیگر گفته است حقیقت این مطالب را غیر از ارسطو کسی درک نکرده است . مرحوم حکیم فرزانه محقق سبزواری در حاشیه اسفار (۳) گفته است: «ولا يكون كذلك لان كلا المقامين مما وصل اليهما (وحدت در کثرت و کثرت در وحدت) العرفاء الشامخون حتى صار من اصطلاحاتهم شهود المفصل فى المجل و شهود المجل فى المفصل» . عرفا مقام احدیت را مقام تجلی ذات از برای ذات میدانند، و گفته اند: همه حقایق در مقام تعین اول مستهلکند، و حقیقت حق تعالی همه آن حقایق را بنحو

۱- الهیات اسفار چاپ سنگی طهران ۱۲۸۲ ص ۸۴ .

۲- مرحوم آخوند ملاعلی نوری «المولى على بن جمشيد نوري متوفى ۱۲۴۶» از اعظم فلاسفه و حکمای دوره بعد از صدر المتألهین است و فلسفه آخوند بدون شك و تردید توسط این مرد بزرگ انتشار پیدا نموده است در احاطه به کلمات ملاصدرا وجودت فهم و استقامت نظر نظیر ندارد برخی آن مرحوم را در تدریس و تقریر و تربیت شاگرد بر صدر المتألهین مقدم میدانند .

۳- حاشیه سفر نفی اسفار چاپ طهران، سنگی ۱۲۸۲ ق، ص ۲۸ .

کثرت در وحدت شهود مینماید، از این شهود تعبیر کرده اند به: رؤیة المفصل مجملاً، و از تجلی حق در مقام واحدیت که مقام ظهور اسماء و صفات است به: رؤیة المجمال مفصلاً، تعبیر نموده اند. چون اعیان ثابته و ماهیات امکانیة بظهور تفصیلی مشهود حقند و اعیان یعنی ماهیات بتبع اسماء و صفات در مقام واحدیت به ثبوت مفهومی و تقرر علمی تحقق دارند، ولی چون عرفای شامخین از برای اعیان ثابته و ماهیات امکانیة تقرر ماهوی قائلند نمیتوان گفت معنای بسیط الحقیقة را آن نحوی که صدر المتألهین بیان کرده است درک کرده اند چون تحقق و تقرر غیر وجود، دردار وجود با وحدت ذات و توحید وجودی، منافات دارد، عرفا به برخی از ثمرات قاعده رسیده اند ولی تصریح آنان به تحقق مفاهیم، آنها را از صدر المحققین جدا می نماید. و از این باب آخوند فرمود: لم اجد علی وجه الأرض من له علم بذلك.

حواشی سید احمد بر مواضع مختلف شفا در علم حق بحقایق وجودی

قوله: ايضاً وكذلك المضافات (۱) تعرف انيتها لأمر (فی نسخة مق اثنيثتها)

(۱) الهیات کتاب شفا ط قاهره (۱۳۸۰ هـ ق ص ۳۵۴ تا ۳۵۶، شفا ط تهران گ ص ۵۸۸ هـ ق) در فصل سادس: فی انه تام بل فوق التمام، خیر، و مفید کل شیء بعده، و انه حق، و انه عقل محض، و یعقل کل شیء بعد از تقریر این اصل که حق بواسطه تجرد تام از ماده و مقدار عقل محض است و آنچه که مانع از ادراک و تعقل است در او معدوم است و وجودی است ادراکی، ادراکی اتم و اقوی و نیز حق اول چون بذاته عقل است معقول محض است و مبراست از جهات مانع معقولیت و نیز رئیس مشائیة بعد از بیان این مطلب که عاقلیت و معقولیت بحسب مفهوم از جمله متقابلان می باشند و تضایف از انواع تقابل از آن قسم متقابلانی که اطراف آنها مجتمع نشوند نیستند و نفس مفهوم سبب عدم اجتماع آنها در شیء واحد نمی باشد گفته است: وكذلك المضافات تعرف انيتها لأمر، لالنفس النسبة والاضافة المفروضة فی الذهن؛ فانا نعلم علماً یقیناً ان لنا قوة نعقل بها الأشياء...» مراد شیخ آنست که عالم به شیء و عاقل امری که معقول آن واقع میشود، لازم نیست امری مباین با وجود معقول باشد بل که هر ذات مجرد از ماده تعقل می کند امری معقول و مجرد از ماده را اگر چه معقول نفس وجود عاقل باشد و این معنا مسلم است که تا شیء دارای حضور ذاتی و ادراک فطری نباشد و در مرحله اول حقیقت و ذاتش برای خودش حاضر و مشهود نگردد امور خارج از خود را نتواند تعقل کند.

اقول: یعنی ان المضاف المعتبر فيه الأئنيّة الواقعيّة نظراً الى مفهومها، لا يقتضى الا ما يضافه اما كونه غير، فبحسب امر آخر وهو البرهان. مثلاً ان ابوة زيد يقتضى بنوة له سواء كان هو او غيره ولكن البرهان يقتضى ان يكون لها بنوة قائمة بغيره (۱) وفي بعض النسخ ائنيّتها من الثنوة وهو ظاهر. فظهر من هذا ان كون الشيء عاقلاً لا يوجب ان يكون معقوله شيئاً آخر، بل يوجب أن يكون هناك معقول سواء كان ذلك هو او غيره، مع ان العاقلية والمعقوليّة من المضافات. بل انما يقتضى ذلك التغاير بحسب التسمية و ترتيب المعاني بتقديم وتأخير. ثم اوضحه بقوله: لالنفس النسبة والاضافة المفروضة في الذهن.

قوله: ولا اثنين في الاعتبار.

اقول: يؤيد ما قلناه من عدم التكثر بالحيثية التقييدية في علم الشيء بنفسه. وبالجمله ان الهوية المجردة عن المادة حاضرة عند نفسها فيكون باعتبار وجوده لنفسه علماً وعالماً باعتبار ان عنده هوية مجردة ومعلوماً باعتبار انه هوية مجردة حاضرة عند نفسها، فيرجع التغاير بين هذه الأمور الى التسمية لامن حيث الذات ولا باعتبار الحيثيات التقييدية كما توهمه بعض الأجلاء. وذلك لان حقيقة العلم حصول هوية مجردة عند مجرد سواء كان هو هو، او غيره كما يشعر به ما وقع عن الشيخ وغيره من ائمة الحكمة ورؤسائهم. بل الظاهر من كلام الشيخ هيهنا انه لا تغاير هناك مطلقاً بالذات ولا بالاعتبار، بل انما ذلك لمجرد التسمية و تقديم وتأخير في الذكر. ومن هيهنا اندفع وجوه من الشكوك منها: انه لا يمكن علم

(۱) شيخ خود تصريح نموده است كه نفس مفهوم محرك ومتحرك اقتضا ندارد كه اين دو بوجدی مبین در خارج متحقق باشند و این برهان است كه اثبات تعدد می نماید از باب آنكه محرك مبدء حرکت و متحرك قابل حرکت میباشد و قابل امری بالقوه است و از باب عدم جواز اجتماع قوه و فعلیت در شيء واحد محرك باید امری خارج از متحرك و مفید صورت حرکت باشد.

المجرد بذاته لاقتضاء العلم اثينية لايتصور بين الشئ ونفسه (۱) ومنها: ان ليس للجوهر المجرد من كل جهة علم بعلمه والا لزم التسلسل او القوة فيه وغيرهما من وجوه التشكيك .

والحاصل أن للعلم معان ثلاثة ، احدها : العلم بالمعنى المصدري الاضافي الذي يشتق منه علم ويعلم وعالم . وثانيها : الحاضر عند الذات المدركة . وثالثها: هو ان منشأ الانكشاف، والحضور كاف في المنشئة سواء اعتبر معه الحضور بالفعل اولاً؟، ولاخفاء في ان فعلية المعنيين الأولين لايتصور بدون وجود المعلوم وتحققه نحواً من التحقق، ولا في أنهما يصيران متعددين بتعدد المعلوم، ولا في ان المعنى الأول انتزاعي لا تحقق له في الخارج، ولا في ان المعنى الثاني لا يجب ان يكون صفة للعالم، ولا في ان الثالث هو المعنى الحقيقي الذي هو أحق بهذا الاسم فاذا تمهد هذا فنقول: ان المعنى الثاني يشمل العلم الحضورى والحصولى معاً لكن الأول يتحد مع العالم والمعلوم والثاني مع المعلوم دون العالم ، بل يكون صفة قائمة به ، بخلاف الأول. فلذا لا يجب ان يكون العلم بالمعنى الثاني صفة للعالم .

واما ما عليه غياث الحكماء من أننا نعلم بالضرورة ان حقيقة العلم غير الحصول وان حصول ماهية المعلوم غير العالمية ولو كان عينها لكان كل جماد عالماً ، اذا من جماد الا وقد حصل له ماهية، والمعلوم من كل شئ ماهيته ، وايضاً انا نعلم بالضرورة أن كون الشئ عالماً ينكشف له المعلومات حال خارجي مغاير لنفس حقيقة الأشياء ، فلا يكون نفس حقيقة العالم وحدها مصداقاً لصديق العالم في علم الشئ بنفسه ، فان كل شئ في نفسه هو هو ، فلو تغير عما هو عليه في نفسه

(۱) جمعى از قدمای یونان علم حق را بذات خود از باب وجود تغایر بین عالم ومعلوم انکار کرده اند وبرخی گفته اند: حق قبل از وجود معلولات از باب آنکه علم بمعدوم تغاتی میگیرد انکار کرده اند .

لاحتاج الى مصداق آخر وراء ذاته، فلا بد في كون الشيء عالمًا بنفسه مثلاً من امر آخر غير نفس ذاته يكون مصداقاً لعالميته، فلا يكون العلم بالشيء نفس حصول ذلك الشيء فقط...»

وهو كما ترى فإنه ان أراد به كون العلم بالمعنى الأول غير وجود الشيء المجرد وحصوله فهو مسلم؛ والا يلزم منه كون المعنى الثاني كذلك والكلام فيه، وان اراد به بالمعنى الثاني فهو ممنوع والسند ظاهر. وما ذكره من امر الجماد فيه ما لا يخفى ضرورة انه ليس هوية مجردة حتى يكون حضوره عنده علماً أو معلوماً والمعتبر فيه ذلك. وبالجملة ان الجمادات مشتملة على المواد والأعراض المادية المانعة عن التعقل بالفعل، نعم لو جردت عنها لصحت أن يكون معقولة وان لم يصح ان يكون عاقلة، لعدم قياسها بذواتها. نعم أنها لو كانت كذلك لكانت عاقلة ومعقولة وعقلاً. وقس على ذلك ما ذكره بقوله: ان كون الشيء (۱) عالمًا ينكشف له المعلومات حال خارجي. وذلك لأنه ايضاً ممنوع في علم الشيء بنفسه لماعلمته آنفاً من ان نفس حقيقة الشيء الموجود بالفعل مصداق كونه عالمًا بنفسه، ولا يحتاج في ذلك الى امر مغاير لنفسه ولو بالاعتبار، وصدق المفهومات المتغيرة على ذات واحدة لا يستلزم تغاير المصادقات الا اذا استلزم ذلك الصدق تغيراً خارجياً وليس هو ذلك كيف لا وانه لو صح ذلك يلزم عدم علم الواجب بنفس ذاته الا بعد تحقق غيره الا بالاعتبار وهو ضروري الاستحالة. فقد انصرح أنه لا تغاير ذاتاً ولا اعتباراً في علم الشيء بنفس ذاته علماً حضورياً. فاذا تقرر هذا فنقول: لواجب الوجود علوم ثلاثة بالمعاني المذكورة، أحدها: هو صفة حقيقة كمالية وهو عين ذاته تعالى، فان ذاته تعالى بذاته منشأ لانكشاف جميع الموجودات وظهورها وحضورها

(۱) سیداحمد در آثار خود زیاد متعرض کلمات غیاث الحکماء شده است و نوعاً به ایراد مناقشات بکلمات غیاث اعظم الحکما پرداخته است. ما از برای احتراز از تطویل متعرض ایرادات او نشده ایم اغلب این مناقشات قابل دفع است.

سواء كانت مظاهر المدركية وسواء كانت كلية أو جزئية ، وسواء كانت صوراً علمية أو أموراً عينية محسوسة، أو معقولة، فإن تلك الجميع حين كونها صادرة عنه تعالى منكشفة بذواتها عنده تعالى بسبب علم ذاته تعالى بذاته، فعلم ذاته بذاته وهو عين ذاته لما كان منشأ لظهور كل شيء وحضوره، صار ذاته محض العلم الحقيقى بجميع الموجودات ولا يمكن التعدد فى هذا العلم اصلاً، ولا الاجمال والتفصيل ، بل التعدد والاجمال والتفصيل انما يكون فى متعلقاته. ولا يخفى عليك ان هذا العلم هو كمال ذاتى للذات ومقدم على جميع الابداعات فهو علم فعلى مقدم ازلى . واما الحضور الذى فى مرتبة الابداد ، فهو العلم الاضافى الفعلى الذى ليس كمالات ذاتية للذات، وكذا العلم بمعنى الحاضر الذى فى مرتبة الابداد، فانه ايضا علم فعلى ليس علماً كمالياً للذات. وعلى التقديرين ظهر ان علمه تعالى بالأشياء ليس علماً انفعالياً مستفاداً منها، والا لما كان واجباً بجميع جهاته. ولعل الشيخ اشار اليه ههنا بقوله: «وليس يجوز ان يكون واجب الوجود يعقل الاشياء من الأشياء» وقد اشار الى فساد قسمين منه احدهما ما عليه فرفوربوس من اتحاد العالم مع المعلوم فيلزم تقوومه (١) بالصورة العلمية المستفادة من غيره من الأشياء المتكررة لاتحادها معه اتحاد العالم مع المعلوم . وقد نبه الشيخ على فساد بقوله: «وليس يجوز» الى قوله: «والا فذاته اما متقومة بما يعقل ، فيكون تقومه (٢) بالأشياء...» وهو خلف باطل ، وتحصله بما يحصل المحل بالصورة القائمة به كما ظنه طائفة من المهوشين، فتقومه بها باطل سواء كان بمعنى تحصله تحصل المحل بالحال، او تركبه منها تركيب الشيء من الأجزاء كما زعمه فرفوربوس .

(١) ولنا تبعاً لصدر المحققين توجيهاً لطيفاً وتحقيقاً عميقاً فى كلام فرفوربوس وقد

ذكرناه فى رسالة العلم .

(٢) فى نسخة شفا م ق هـ : فيكون تقومها .

وثانیهما: عدم وجوبه تعالی من جمیع جهاته علی تقدیر قیامها بذاته تعالی كما نبّه علیه بقوله: «وامّا عارضة لها...» ای لذاته: ان یعقل (۱) فلا تكون واجب الوجود من کل جهة وهذا محال...» وذلك حیث ان تلك الصور التي من غیره حیث لا ینافی كونه واجبا بذاته من جمیع جهاته لاستنادها الیه فیکون فیه عنه لافیه عن غیره، وعلى هذا التقدير لا ینافی ما وقع عنه فی الاشارات من العلم الحصولی .

واما اذا وجّه کلامه علی وجه رجع الی نفی علمه بالأشیاء ای الموجودات العینیّة من الأشياء ای بالصور العلمیّة، بلزوم تقومه وترکبه او تحصّله او قیام تلك الصور بذاته، فیکون ممکنه قائمة به تعالی، وصفة له، فلا یكون واجبا من جمیع جهاته، فیکون علمه تعالی بالأشیاء من ذاته لا من الصور، وهذا هو الحق— ولكنّه یدافع ما علیه فی الاشارات. ثم انما یتّم ذلك لوقال ان تلك الصور صفات کمالیّة له، واما اذا قیل انّها کالموجودات الخارجیّة، من الجواهر المجردة، فلا ینافی كونه واجبا من جمیع جهاته. بل المعتبر فیه انّه اذا كانت الصفات صفات کمالیّة یكون عین ذاته، واذا كانت غیر کمالیّة، یكون بحیث لا تغیر ولا تعاقب فیهما نظرا الیه تعالی، وسیأتی تفصیل هذا المرام علی المنهج التام. ثم ان ما ذکره اللوکرى فی کتابه بیان الحق ینظر الی الأول من التوجیهین بعد ان قال: (۲)

«ان العقل البسيط فی الأول ذاته ان هذا العقل هو مبدء معقولاته المفصّلة. وهذه المعقولات المفصّلة لوازم ذاته، لاعلی سبیل الانفعال بل علی سبیل الفعل. وهی امّا ان لا یعتبر غیر متناهية اذلیس فیهما الترتیب الطبیعی واما ان یعتبر غیر متناهية لاعلی ذلك الترتیب فلا یعرض عنه محال...» .

(۱) فی الشفاء: واما عارضة لها ان تعقل فلا تكون واجبة الوجود من کل جهة وهذا

محال .

(۲) لوکرى ابو العباس مؤلف بیان الحق، تلمیذ بهمنیار ویکى ازا کابر مشائیة اسلام است.

وقال تلميذه بهمنيار في التحصيل بهذه العبارة: واذا كان واجب الوجود بعقل ذاته فيعقل ايضاً لوازم ذاته ، والا ليس يعقل ذاته بالتمام، واللوازم التي هي معقولاته وان كانت اعراضاً موجودة فيه ، فليس مما يتصف بها او يفعل عنها فان كون واجب الوجود بذاته فهو بعينه كونه مبدء لنوازمه - اي لمعقولاته بل ما صدر عنه انما يصدر عنه بعد وجوده وجوداً تاماً ، و انما يستتبع ان يكون ذاته محلاً لأعراض يفعل عنها، او يستكمل بها، او يتصف بها، بل كماله انه بحيث يصدر عنه هذه اللوازم لافي آن يوجد له، فاذا وصف بانّه تعقل هذه الأمور فانه يوصف به لأنه يصدر عنه هذه؛ لا لأنه محلّها، ولوازم ذاته هي صور معقولاته؛ لا على ان تلك الصور يصدر عنه فيعقلها، بل نفس تلك الصور لكونها مجردة عن المواد يفيض عنه و هي معقولة له، فنفس وجودها عنه نفس معقوليتها له، فمعقولاته اذن فعله...»

ثم ان كون علمه فعلياً لا ينافي ان يكون تابعاً لا بمعنى انه انفعالي، بل معنى تابعيته كونه تابعاً لها في التطابق. ومن ههنا اندفع ما توهم من التدافع في هذا المقام والله ولي الفضل والالهام (۱) .

قوله: في كتاب النفس (۲) (الى آخره) .

(۱) برجميع اين توجيهات ونيز بر اصل مطالب شيخ مناقشات و ايرادات متعدد وارد است وما برخي از آنها را در مقدمه اين مطالب تحرير نموديم .

(۲) اين حواشي بر فصل بعد از فصل مذکور نوشته شده است يعنى (الفصل السابع) في نسبة المعقولات اليه، وفي ايضاح ان صفاته الايجابية والسلبية لا توجب في ذاته كثرة، وان له البهاء الأعظم...» شيخ بآنكه در اين جا و كتاب نفس قسمت طبيعيات قايل بعقل بسيط اجمالى خلاق صور تفصيلي در انسان است اتحاد عاقل و معقول را منكر شده است بهر حال در اين جا گويد: ثم يجب ان يعلم انه اذا قيل عقل للأول، قيل على المعنى البسيط الذى عرفته في كتاب النفس، وانه ليس فيه اختلاف صور مترتبة متخالفة كما يكون في النفس، على المعنى الذى مضى في كتاب النفس...»

اقول: ذلك حيث قال هناك (في فصل مراتب افعال العقل وفي اعلى مراتبها وهو العقل القدسي): و اعلم انّه ليس في العقل المحض منها تكثر و لا ترتّب صورة فصورة، بل هو مبدء لكل صورة يفيض عنها على النفس، وعلى هذا ينبغي ان يعتقد الحال في المفارقات المحضة في عقلها للاشياء، فان عقلها هو العقل الفعال للصور الخلاق، لا التي يكون للصور او في صور، والنفس التي للعالم من حيث هي نفس فان تصوورها هو التصور المراتب المفصل، فلذلك ليست بسيطة من كل وجه، فكل ادراك عقلي فانه نسبة ما الى صورة مفارقة للمادة - ولأعراضها الماديّة على النحو المذكور، فللنفس ذلك بأنها جوهر قابل منطبع به، و للعقل بأنه جوهر مبدء فاعلي خلاق، فما يخص ذاته من مبدئيّته لها، هو عقليته، وما يخص النفس من تصوورها بها وقبولها له هو عقليتها بالفعل، والذي ينبغي ان يعلم من حال الصور التي في النفس هو ما اقله :

اعلم اني هذا البحث من معظمات اصول مسائل الحكمة الالهية. انتهى.
ثم جدير بنا لوالشرنا الى ما يتوهم من التدافع بينه وبين ما في كتابه الاشارات على ما ظنّه الفاضل الدواني، ثم يشير الى دفعه، ثم الى رحيق التحقيق و زلال التدقيق في شريعة الحكمة فيقول اولاً انّه قال هي هنا انّه يعقل الاشياء دفعة واحدة من غير ان يتكثر بها في جوهره او يتصور حقيقة ذاته بصورها، بل يفيض عنها صورها معقولة... الى قوله: فيعقل من ذاته كل شيء... وهو صريح في نفى علمه تعالى بالأشياء من جهة قيام صورها بذاته تعالى بل انما علمه بها من حيث علمه بذاته، ومن الظاهر انّه ينافي بظايره ما في الاشارات بقول صاحبها في النمط السابع منها في (وهم وتنبه) بهذه العبارة: ولعلك تقول ان كانت المعقولات لا يتحد بالعاقل ولا بعضها مع بعض لما ذكرت، ثم قد سلّمت ان واجب الوجود يعقل كل شيء فليس واحداً حقّاً بل هناك كثرة. ثم قال : فنقول انّه لما كان يعقل ذاته بذاته ثم يلزم قيوميته عقلاً بذاته لذاته ان يعقل الكثرة لازمة متأخرة

لا داخله فى الذات مقومة، وجاءت ايضاً على ترتيب وكثرة اللوازم من الذات مباينة او غير مباينة لاتنلهم الوحدة» انتهى. وهو يدل على ان علمه تعالى بالاشياء حصولى ثم نبّه فيه على عدم استحالته نظراً الى ذاته ، لعدم لزوم الكثرة منه فى ذاته، لأنها متأخرة لا داخله فيها ليلزم تركبه تعالى عن هذا، و لعدم استنادها اليه تعالى فى مرتبة واحدة ، لا يلزم استناد الكثرة الى الوحدة الصرفة الحقّة من كل جهة على ما قال: وجاءت ايضاً على ترتيب على ان يتقدم بعضها على بعض تقدماً ذاتياً كما فى صدور الكثرة الخارجيّة عنه تعالى مع ما فيها من الصور العلميّة وغيرها ، ولا يلزم من ذلك ان يكون بازائها جهات وحشيّات فى ذاته الحقّة ، وليس هناك قبول وانفعال ، لأن تلك الصور منه (فيه) لافيه من غيره ، فلا انفعال هنالك عن ذاتى فضلاً عن الزمانى ، فلا يلزم من ذلك ان يكون فاعلاً وقابلاً، واراد بقوله : مباينة هو هذا ، كما اراد عن قوله : غير مباينة . ، الصور العلميّة لقيامها بذاته تعالى . فقد انصرح ان من الظاهر من هذا كون علمه تعالى بالاشياء حصولياً كما عليه - انكسيمياً - الملطى ايضاً بقوله: ان كل مبدع ظهرت صورته فى حد الابداع، فقد كانت صورته فى علم مبدعه الأول. قال المحقق الدوانى : ان ظاهر عبارة الاشارات يشعر بالعلم الحصولى ، لكنّه قد صرح فى الشفاء بنفيه حيث وقع بقوله : هو يعقل الاشياء دفعة من غير ان يتكثّر ... الى ما نقلنا ، واما ثانياً فيقول فى دفع المنافاة بينه وبين ما فى هذا الكتاب : ان ما وقع عنه بقوله : لكنّه قد صرح فى الشفاء بنفيه ينافيه ما قاله الشيخ عقيب ما نقله عن الشيخ حيث وقع فيه : واعلم ان المعنى المعقول قديرٌ خذ من الشىء الموجود كما عرض ان أخذنا نحن عن الفلك بالرصد والحس صورته المعقولة غير مأخوذة عن الصورة الموجودة بل بالعكس كما انّا نعقل صورة بناءيّة نخترعها، ثم تكون تلك الصورة المعقولة محرّكة لأعضائنا الى ان نوجدها ، فلا يكون وجدت فعقلناها ، ولكن عقلناها فوجدت ، ونسبة الكل الى العقل الأول الواجب الوجود هو هذا ،

فأنه يعقل ذاته وما توجه ذاته ، ويعلم من ذاته كيفية كون الخير في الكل ، فتنتفى صورته المعقولة صورة الموجودات على النظام المعقول عنده ، لأعلى أنها تابعة اتباع الضوء المضيء والاسخان الحار، بل هو عالم بكيفية نظام الخير في الموجود ذاته عقله وأنه عنه ...» .

وهذا على محاذاة ما وقع عنه في هذا النمط من كتابه الاشارات مقدماً على ما نقلنا عنه على سبيل التنبيه حيث قال بهذه العبارة : «تنبيه ، الصورة العقلية قد يجوز بوجه ما ان يستفاد من الصورة الخارجية مثلاً كما يستفاد صورة السماء من السماء ، وقد يجوز ان تسبق الصورة أولاً الى القوة العاقلة ، ثم يصير لها وجود من خارج مثل ما نعقل شكلاً ثم نجعله موجوداً ، ويجب ان يكون ما يعقله واجب الوجود من الكل على الوجه الثاني ...» وكذلك ما تقدم عنه على هذا التنبيه بقوله: تذنب - فيظهر لك من هذا ان كل ما يعقل فأنه ذات موجودة يتقرر فيها الجلا يا العقلية تقرر شيء في آخر ...» وما يتأخر عن هذا التنبيه ايضاً بقوله : «اشارق ادراك الاول للاشياء من ذاته في ذاته هو افضل انحاء كون الشيء مدركاً ومدركاً...» وقوله : هو افضل هيئتنا (الى آخره) على محاذاة ما قاله في الشفاء ، وهو اولي بان يكون عقلاً من تلك الصور الفايضة وكذلك ما يتأخر عن ذلك المنقول أولاً بقوله : «تذنب فالواجب الوجود يجب ان لا يكون هناك علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر ...» وكذلك ما سبق عنه في بعض فصول النمط السادس منه ما ذكره بقوله : لا تجد ان طلبت مخلصاً الا ان تقول ان بمثل النظام الكلي في العلم السابق مع وقته الواجب اللايق يفيض منه ذلك النظام على تربيته في تفاصيله معقولا فيضانه وذلك هو العناية» ثم قال : «وهذه جملة استهدى سبيل تفصيلها...» ولعل في قوله : هذا ، اشارة الى تفصيل ما ذكره في النمط السابع على ما فصلنا ثم نقول ان ما يتضمنه هذه الاشارات على وفاق ما وقع عنه ايضاً في هذا الكتاب الذي نحن بصدد شرحه بعد ذلك المنقول بقوله : ولا تظن انه لو

كانت للمعقولات عنده صور وكثرة ، كانت كثرة الصور التى يعقلها اجزاء لذاته ، وكيف و هى يكون بعد ذاته ، لأن عقله لذات ذاته ، و منها ما يعقل كل ما بعده ، فعقله لذاته علّة عقله ما بعد ذاته ، فعقله ما بعد ذاته معلول عقل لذاته ...» بل تقول ان ما فى هذا الكتاب من قوله : وان كانت معالاً يتقدم ولا يتأخر فى الزمان فلا يكون هناك انتقال فى المعقولات ...» ينطق صريحاً على ما نقلناه فى الاشارات بقوله : فالواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات ... (الى قوله) : المقدس العالى عن الزمان ... واما توجيه ما وقع عنه فى هذا الكتاب بقوله : من غير ان يتكثر بها فى جوهره (الى آخره) فبأن يقال ان ظاهر ما يظهر من قوله : وكيف وهى ايضاً بعد ذاته ... نفى الكثرة الأجزائية عنه تعالى ، لا الكثرة الصفائية ، ومثل هذا يلوح مما عقبه بقوله : على ان المعقولات والصور التى بعد ذاته انما هى معقوليته على نحو المعقول العقلى لا النفسانى ، وانما له اليها اضافة المبدء الذى يكون - عنه - لا - فيه - بل اضافات على الترتيب بعضها قبل بعض وان كانت معالاً يتقدم ولا يتأخر فى الزمان ، فلا يكون هناك انتقالات فى المعقولات ... حيث انه فى جواب ذلك الظن الذى عبر عنه بقوله : ولا يظن انه لو كانت ... (الى آخره)

والحاصل ان ذلك الجواب مشتمل على الوجهين ، احدهما : ما هو السابق على العلاوة المعبر عنه بقوله : على ان المعقولات ... ، على وفاق ما ذكره فى الاشارات وينطبق عليه حذو النعل بالنعل . واما قوله : على ان المعقولات ... جواب آخر وذلك على خلاف ما عليه الفاضل الدوائى حيث جعله بياناً للسابق ، على ان يكون لفظه على نهجيه لاعلاوة ، وهذا كما ترى ولو قطعنا النظر عن هذا فنقول ان قوله : وكيف وهى بعد ذاته ... يشعر بذلك ايضاً ، وكذا ما وقع عنه بقوله : من غير ان يتكثر فى جوهره ... وذلك لأنّه صريح فى انه لا يلزم من كثرة صفاته هذه كثرة ذاته بذاته ، لان المراد من قوله : جوهره هو ذاته ... ولعل سياقته هذا ومساقه

على سياق قوله فى الاشارات : جاءت الكثرة لازمة لادخاله فى الذات ... بل ان قوله فى الاشارات: وكثرة اللوازم من الذات مباينة او غير مباينة لا ينشلم الوحدة... مَرْدِي ما وقع عنه فى هذا الكتاب بقوله: من غير ان يتصور فى حقيقة ذاته بصورها اى من غير ان تنقش بها من دون ترتيب حتى تنشلم وحدته تعالى .

وبالجملة ان تلك الصفات لما كانت غير متدرجة الوجود لا يستلزم كثرة جوهر ذاته فضلاً عن ماديته، فقد انصرح ان الكثرة الصفاتية ليست كثرة ذاتية ولا مستلزمة لها ، فلا منافاة بين ما وقع فى هذا الكتاب وبين ما فى الاشارات بل هما متطابقان متنازلمان لامتنافيان كما يظهر بالخرص والحسان على ما ظنّه المحقق الدوانى . ثم ان ما وقع عنه بقوله : او يتصور فى حقيقته ... يشير به الى ان تلك الصور غير مستندة الى ذاته تعالى بها انفعالا ذاتياً لكونها منه فيه لافيه من غيره، ولا انفعالياً زمانياً ولا اتصافاً استكمالياً. او تنقش ذاته بها بان يكون من قبيل الصور الجسميّة النوعيّة ، وذلك على ان يكون اشارة الى ان تلك الصور ليست صور حقيقة ذاته بان يكون من قبيل الصور التى تكون فى الهيولى بان تقررها وتعينها ، او من قبيل النصول التى تجرى مجرى الصور نظراً الى الأجناس والى ابطال بعض التوهّمات اللايحة من فحوى كلمات مهوشة الفلاسفة فى الجاهلية الأولى كفرفور يوس و اضرابه من انّه تعالى من قبيل الهيولى وهذه الصور من قبيل الصور القائمة بها (و الله المثل الأعلى)^١ ونعوذ به من امثال هذه الأهواء والآراء (من اتخذ الهه هواه فكان امره فرطاً) او يكون من قبيل المادة المتحدة مع الصورة كما يظهر من كلام (١) هؤلاء ولكن الظاهر من الاشارات هو الوجه الأول حيث قال فيها

١- س ٣٠ ي ٢٦

٢- س ٢٥ ي ٤٥ .

(١) واعلم ان لما ذكره فرفور يوس ولما قالوه اضرابه وجهاً لطيفاً غامضاً لا يفى بتحقيقه فلسفة المحشى ولا يبلغ اليها حكمة الشارح .

على ترتيب لان مفاده نفى كون ذاته تعالى متصورة منتقشة بتلك الصور من دون ترتيب ذاتى ههنا كما فى صدور الموجودات بوجوداتها العينية مع ما فيها عنه تعالى لتقدم بعضها بالذات على بعض واشتراط بعضها ببعض، كذلك امر الصور (فتدبر). وبعد الثبوت والتى يوافق جميع ما فى هذا الكتاب ما فى ذلك الكتاب، ولعل ما وجهنا تفصيل ما وقع عنه فى كتاب النفس فى فصل فى افعال المصورة والمفكرة، من قوله: فنقول ان جميع الأمور الكائنة ممّا سلف وممّا حضر وممّا يريد ان يكون، موجودة فى علم البارئ والملائكة العقلية من جهة وموجودة فى انفس الملائكة من جهة (الى قوله): وسيتضح لك الجهتان فى موضع آخر». وذلك على ان يكون مراده من قوله فى موضع آخر هو: ماتصدّينا لذكره، والحاصل ان الظاهر ممّا لخصناه ان تلك الصور العلمية للأشياء التى فى صقع جبروته، لا ينبغى ان تكون اجزاء لذاته الحقّة من كل جهة، او صوراً محصّلة له. واليه ينظر ما وقع عنه فيما بعد هذا بقوله: ولا تظن انه لو كانت للمعقولات عنده صور وكثرة كانت كثرة الصور التى يعقلها اجزاء لذاته وكيف وهى يكون بعد ذاته...» وقوله: على ان للعلاوة او للنهجيّة ومدخولها ان المخففة لا المثقّلة وذلك على محاذاة ما ذكره المعلم الثانى ابو نصر الفارابى فى فصوصه بقوله: علم الاول لذاته لا ينقسم، وعلمه الثانى عن ذاته يتكثّر لم يكن تلك الكثرة فى ذاته بل بعد ذاته «وما تسقط من ورقة الا يعلمها»^١ ومن هناك يجرى القلم فى اللوح جرياناً - متناهيًا الى الغير، اذا كان مرتع بصرك ذلك الجنب. وبقوله: ليس علمه بذاته مفارقاً لذاته، بل هو ذاته، وعلمه بالكل صفة لذاته - ليست هى ذاته، بل لازمة لذاته، وفيه الكثرة الغير المتناهية بحسب مقابلة القوة والقدرة الغير المتناهية، فالكثرة

فی الذات - بل بعد الذات - فان الصفة بعد الذات لا بزمان، بل على ترتيب الوجود لكن لتلك الكثرة ترتيب الى الذات يطول شرحه، والترتيب بجمع الكثرة في نظام والنظام وحدة ما واذا اعتبر الحق ذاتاً و... كل في وحدة فاذا كان متمثلاً في قدرته وعلمه ومنها ومنهما يحصل صفة الكل مقررة ثم يكثر المواد، فهو كل الكل، من حيث صفاته، وقد اشتملت احديّة ذاته. وبقوله: ليس علمه بذاته مفارق لذاته، بل هو ذاته، وعلمه بالكل صفة لذاته ليست هي ذاته، بل لازمة لذاته، و فيها الكثرة الغير المضاهية، فلا كثرة في الذات - بل بعد الذات .

ثم لا يخفى ان ما ذكره الشيخ بقوله: من غير ان يتكثر في جوهره . على محاذاة ما ذكره المعلم الثاني بقوله: فلا كثرة في الذات. كما نقلنا وقس عليه ما وقع عنه بعد هذا بقوله: يكون - عنه - لا - فيه - يعني انها يكون فيه على انها عنه لا عن غيره، وذلك كما عليه... لأن الصور العلميّة فيها عن غيره تعالى لافيه عن نفسها كما نبّه عليه الشيخ في الاشارات على ما قال : ان ادراك الأول للأشياء من ذاته في ذاته، هو افضل انحاء كون الشيء مدركاً. وفي كتابه التعليقات : ان هذه الموجودات من لوازم (۱) ذاته، ولوازمه فيه بمعنى انها يصدر عنه لا عن

(۱) حاصل ما ذكره العلمين (الشيخ الفارابی والشيخ الرئيس) ان في البسيط - فيه - و عنه واحد واز آنجایی که صور مرتسمه از لوازم ذات حقند، غیر مجعولند به لامجعلیّه ذاته المقدسة الأحديّة و غیر مدخلیتی در فیضان این صور از ذات ندارد و چون کمال ذات مقدسّه حق بذات خود است که منشأ ظهور و تجلی این صور است صور منشأ کمال ذات نمیشاند بل که حکایت از کمال ذات نمایند .

اشکال وارد در این باب غیر از آن چیزی است که دیگران گفته اند. این صور چون مستند بذاتند و ذات مبدء ظهور این صور است ناچار قیام بذات دارند و چون قیام این صور بنحو حلول نیست ناچار، قیام صدوری است و ناچار این صور از لوازم وجود خارجی مبدء خود میباشند لذا باید جواهر خارجی باشند نه اعراض مرتسمه ذهنی و صور علمی .

دیگر آنکه: ملاک علم حق اول نشاید، صور کلی و معانی ذهنی و ماهیات معقوله کلیه

غیره فیه، فیکون ثم قابل وانفعال. وقولنا: فیه یعتبر علی وجهین، احدهما: ان یکون فیه عن غیره، والآخر ان یکون فیه لا عن غیره، بل فیه من حیث یصدر عنه. وبقوله: ایضاً فی بعض مراسلاته الی بهمنیار: العقل الذی یعقل المعقولات کاللوازم لذاته، فهو یعقلها فی ذاته عن ذاته، وفی غیره ایضاً. ومن هیئنا لاح ایضاً ستر ماذکره بقوله: انه یعقل کل شیء من ذاته، وذلك لأن تلك الصور لما كانت مستفادة منه فیکون عاقلًا عن ذاته لكل شیء. واما کون ذاته ملاصقة لصفة ما- ممکنة فقد تصدی للجواب عنه مع الاشارة الی هذا الايراد ایضاً حیث قال: «وینحفظ ان لا یتکثر ذاته، ولا یبالی بأن یکون ذاته (۱) مأخوذة مع اضافة ما ممکنة الوجود، فانها من حیث هی علّة لوجود زید لیست براجبة الوجود، بل من حیث ذاتها...» ومن هیئنا لاح حال ماقاله غیاث الحکماء من: ان المتأخرین عن آخرهم وافقوا المتقدمین فی انّه تعالی غیر متّصف بالحوادث لیس له صفة حادثه، لا بالدلیل الذی استدل به الحکماء بل ما قرّروه من ان محل الحوادث وموردها لا یخلو منها حادث وهو سبحانه قدیم، فلا یتّصف بحادث وکل صفة من صفاته قدیم، وتعلّقات الصفات حادثه، فکل من علمه وقدرنه و ارادته قدیم، و لكل تعلّقات حادثه متجددة. ثم قال: ولی فی هذا شبهة هی انّه علی ما قرّروه من لزوم حدوث مورد الحوادث، یلزم حدوث

→

باشد، چه آنکه متعلق علم در حقیقت صرفه وجود، باید انحای وجودات باشد نه ماهیات. مسأله مهم که بر کثیری از اهل تحقیق مخفی مانده است آنست که درنشأت ربوبی که در عوالم عقول طولی و عرضی نیز ماهیات کلیه مقامی ندارند، و عالم ماهیات، نشأ ادراکات در انسان موجود در عالم زمان و مکان است که از احاطه حضوری نسبت بحقایق محروم است ناچار به انتزاع صور قانع می باشد.

(۱) این کلام از شیخ اعظم خیلی غریب و عجیب است و خود شیخ در برخی از آثار خود تصریح نموده است بر اینکه: الأشياء كلها عند الاولی واجبات.

الصفات المستلزم لحدوث الذات . والجواب عنها ان امكن احتياج الى تكلّفات لا يخفى » . ولا يخفى على اولى التّهي انّه تعالى لو كان مورداً للحوادث بحيث لا يخلو عن فرد ما منها مطلقاً يلزم حدوثه و اين هذا من ذلك، وهذا الجواب لا يحتاج الى تكلّفات، ضرورة انّه على تقدير حدوث العالم كما هو الحق، يكون ايجاده له قائماً بذاته، لعدم كونه من صفاته الحقيقيّة، ولا بالقياس اليه من الأمور المتعاقبة، ولا انّه لا يخلو عن فرد ما منها مطلقاً، على انّه يعرّف المراد ما ذكره متّصلاً بما نقلنا عنه حيث قال: ثم انهم لا ينكرون تجدد ارادته وقدرته بايجاد الحوادث، الا انّهم يعتذرون بأن التجددات في التعلّقات لا في نفس الصفات . ثم قال: ولا يخفى على اهل التحصيل ان هذا يحتاج الى تحصيل . وتوضيح الشبهة التي اشرنا اليها ان المدقّقين من المتكلّمين قالوا: مورد الحوادث حادث، لأنّ الذي يحدث فيه حادث، لا يخلو عنه وعن ضده، وذلك الضد يزول بورود الحوادث، ولا يمكن زوال القديم ، فالضد ايضاً حادث، ونقل الكلام اليه وينسلسل الحوادث، فمورد حادث لا يخلو عن حادث ، وكل ما لا يخلو عن الحوادث حادث. ثم اورد: ان الوجود من القديم لا يزول ، ويجوز زوال العدم القديم، والا لم يحدث حادث، ولا نسلم ان ضد الحادث وجودي، فأجابوا بأن الحادث الوارد على موضوع ومورد يلزم ان يكون ذلك المورد قابلاً له، والا لم يحدث فيه والقبليّة وجوديّة لا يجمع المقبول ، فهي ضده... . وهذا كما ترى فان هذا الجواب بعيد عن طريق الصواب لأن القبليّة بمعنى الامكان استعدادي لو صح هناك، لما صح ان يكون من الأمور المضادة، والا لكان منافي وجود الشيء عن العوارض المشخّصة تجريدات بعد وجود الاتّحاد الخلقى ، فيكون لا محالة موجودة وجوداً بعد الكثرة وهي أقرب الى الخيال واعرف عنده عمّا عداه ، فيكون الطبيعة المرسلّة مع الكثرة ، والأولان بحسب حال الأعيان ، و الثالث بحسب الخيال على ما قال في فن البرهان من هذا الكتاب : ان العقل لا يدرك

الجزئیات الابوجه يكون كلياً، كما ان الكثرة لاتعرض لها الا اذا عرضت لها الجزئية ثم قال: لكن الكثرة يتخيلها اولاً والوحدة يتعقلها اولاً من غير مبدء لتصورها عقلي بل وان كان ولا بد فخيالي، ومن ههنا ظهر وجه كون الوحدة أعرف عند العقل من الكثرة وهي اعرف عند الخيال من الوحدة، وذلك لأنه اذا لم يدرك الكثرات الجزئية لم يمكن أن يدرك الكلّيات، واذا ادركت الكلّيات - لم يحتج العقل في ادراك احوال الجزئيات الى ادراكها بخصوصها بل كان له أن يعلم منها احوالها. ومن تضاعيف البيان قد بان أن الكلّي الطبيعي يكون قبل الكثرة ومع الكثرة وبعد الكثرة. اما الأول، فباعتبار تقدمه عليها تقدم البسيط على المركب وتقدمه عند العقل ايضاً لكونه أقرب اليه من الخيال. ومن ههنا لاح ايضاً ان المعقول الصرف الذي هو قبل الكثرة موجود عنده وهو مشترك ومع ذلك انه ليس هو ما ذهب اليه سقراط وافلاطن من وجوده في الخارج على الانفراد عمّاله من الأشخاص والهويات. (١) معّداً لوجوده ثم اشار الى انتقاض هذا الاستدلال حيث قال: وظاهر ان اجراء مثل هذا الدليل في التعليقات نفس امرية لا اعتبارية فقط، حتى انه لو لم يعتبر ذلك معتبر، لم يكن متعلقاً في نفس الأمر، وكيف يتفق وجود حدوث الموجرات على اعتبار المعتبر. واما ثانياً: فلائنّ التعليقات الجديدة ان كانت بارادات جديدة، عادت المحذورات، وان لم يكن ظهر مخالفة نصّه تعالى، في قوله: «انما امره اذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون»^١ وكيف يسوّع العاقل ان يقول: ان وجود المأمور به بأمر (كن) متأخّر بزمان غير متناه عن الأمر، مع ان الزمان عنه موجود على رأيهم فيما ذا يتعلق حال وزمان بموجودية امرازلا. والحاصل انه لا يتحصل عندي ما حصّلوه وقرّروه، وانّى لا افهمه ولا اشتهى ان افهمه، وان حصّلته و

(١) ما مفصّل بيان كرديم كه مراد افلاطون و سقراط آنست كه: انسان عقلي بحسب

خلقت و قبول فيض مقدم است بر انسان حسی و از برای هر طبیعت نوعی سه فرد موجود است

انسان عقلي و انسان برزخی و انسان مادی . ۱- س ۳۶، ۸۲ ی .

فهمه غیرى فليؤمن به اولم يؤمن. ثم قال لزيادة التشنيع على هؤلاء الأعلام، بل اظهر عجزى عن فهم امثال هذه الدقائق. ثم انهم زادوا لاثبات ان مورد الحادث حادث دلائل اخر ومن نظر فيها ظهر له انه يمكن اجراء كلّها فى لزوم حدوث ما يتجدد تعلقاته، ولعدم زيادة الفائدة لانطول الكلام بها. ثم المتكلمون يتكلمون فى كفيّة علمه تعالى بالحوادث وارادته وقدرته عليها متبلبلون بما يتبلبلون و يقولون ما يقولون بأقوالهم المختلفة المتخالفة بل المتناقضة ومن اراد النظر فيها فلينظر فى كتبهم الكلاميّة وفيها ما فيها .

اينکه در صفحات قبل محشى حکيم از شيخ رئيس نقل نمود که: «ولانبالى بأن يكون ذاته تعالى -مع اضافة ما- ممكن الوجود...» اگر جميع اضافات فعلى بين حق وحقايق بيك اضافة واحد، که اضافة اشراقيه باشد برگردند، اين حرف که حق باعتبار احاط -اضافه ما- ماحق بحق باءث اتصاف حق در ايجاد (زيد) مثلاً بجهت امکانى ميشود، از اباطيل و اوهام است .

وقد تلخص مما حققناه ان العقل حاكم بالبرهان والنقل ساطع التبيان على جواز كونه تعالى مورداً ومحلّاً لما لا يكون من صفاته الكماليّة بل من صفات اضافيّة من دون لزوم حدوثه تعالى بها، واستكمال ذاته من جهتها وتعاقب المتعاقبات نظراً الى سرادقات مجده. فاذا تقرر هذا فنقول (تارة اخرى) : ان ما حكم به الفاضل الدوانى من ان صاحب الشفا قد خالف نفسه فى الاشارات فيكون بين مقالتيه منافاة وذلك حيث قال: ان ظاهر عبارات الاشارات يشعر بذلك لكنه قد صرح فى الشفا بنفسه حيث قال: يعقل الأشياء دفعة من غير ان يتكثر منها فى جوهره او يتصور حقيقة ذاته بصورها. الى آخر ما ذكره الشيخ ، ولا يخفى ان ما ادعاه من الصراحة فيما وقع عن الشيخ فى هذا الكتاب من نفيه ذلك العلم وهو مجرد دعوى، ضرورة انه لا صراحة فى قوله: ولأنّه يعقل كل شيء. وكذلك ما وقع عنه بقوله: هو يعقل الأشياء دفعة. بل انه متشابه الطرفين وذلك

لأنه يشير به الى الجواب عما يترأى ظاهراً من لزوم نفى الاختيار عنه تعالى نظراً الى تلك الصور القائمة به، لعدم كونها مسبوبة بصور اخرى نيلزم من ذلك ايجاده تعالى بلا علم - تعالى عن هذا - فأجاب بأنه ليس كذلك لأن علمه بذاته علم بتلك الصور الصادرة عنه، بل هو اولى فى كونه علماً بهامن حضور تلك الصور. على ما قال هو اولى فى عقليته تلك الأشياء من حضورها، فلا يلزم من ذلك نفى الاختيار. ثم ان سائر عباراته دالة على نقيض ما ادعاه فيكون المراد من قوله : معاً. ما لا يكون متعاقباً، بل يكون مجتمعاً ، وان ما حققناه من اسرار كلام الشيخ فلذا غفل ذلك المحقق عنه وهو عن مثله غريب. واورد ذلك الايراد عليه فى رسالته الموضوعة فى اثبات الذات والصفات وادعى انه يرد على الشيخ امثال هذه المتناقضات والمتنافيات التى اورد لها عليه مع انه ذكر فى خطبة تلك الرسالة بهذه العبارة: انها نبذة من الحقائق، وزبدة من الدقائق، فيه نفائس المطالب العالية، وفوائد الفرائد الحكيمة الخفية المتعالية، وهى اشرف المباحث المتعلقة بذات المبدء الأول وصفاته العلى، ونسبة وجود الممكنات اليه تعالى على ما حققه ذو البصيرة الناقدة فى حقايق الملكوت. ثم ان الصور القائمة به كما كانت من حيث ذاته فيه لا من غيره قال: يعقل من ذاته كل شىء. فقد لاح عدم المنافاة بين ما فى كتابيه الشفاء والاشارات كما حكم به هذا العلامة، ولا انه متحير فى الشفاء كما قاله العالم الالهى المحقق الخفى . واما ثالثاً فنقول ايها السالكون مسلك التحقيق فانبعثوا عن مراقد السهوات ، وانزعجوا عن معاهد الشهوات ، واغتمموا فرصة الكون فى هذه المرحلة المفرطة المزعجات، ولا تنصرفوا فى اقتباس حقايق المعارف، واقتناص كرايم الخيرات، ليظهر لك ما يشبه ان يكون مذهب الحكماء هو. ان علمه بذاته علمه بجميع ماعده، كما هو الظاهر على ما سننقله عن الشيخ من كتابه التعليقات وكذا ما ذكره بهمنيار فى التحصيل حيث قال: وليس هو عالم لأن له تلك الصور، بل هو عالم بمعنى انه تصدر عنه تلك الصور، وصور تلك

المعلومات مع كثرتها عنده على وجه بسيط .

وبيان ذلك ان حقيقته حقيقة يصدر عنه مفصل المعقولات، كما ان المعقول البسيط عنده علّة للمعقولات المفصّلة ولكن المعنى المعقول البسيط عندنا موجود فى عقولنا وهناك فى وجوده وبقوله سابقاً على هذا المنقول: واذا كان يعقل ذاته فيعقل ايضاً لوازم ذاته والا ليس يعقل ذاته بالتمام. و اوضح هذا واتم واوفى فى استيفاء المدعى واصفى ما فى الملكوت الأعلى ان علمه تعالى بماعداه من حيث علمه بذاته لا بقيام صور الأشياء بذاته الأقدس الأقهر من وجوه :

احدها: امتناع علمه تعالى بالهويات الفاسدة المتجددة والجزئيات البائدة المتصرمة كما هى وذلك لامتناع ارتسامها فى ذاته تعالى «وما تسقط من ورقة الا يعلمها»^١ ومع ذلك يلزم ان لا يحيط علمه بالأشياء بأسرها، وعلى تقدير تسليمه يلزم ان لا يكون ما بازائه من الموجودات العينية والهويات الخارجية معلوماً له تعالى حقيقة وبالذات، بل من حيث قيام صورها به يلزم ان لا يكون علمه بتلك الأشياء كماهى، وايضاً يلزم استكمالها تعالى بما هو خارج عنه قائم به، وايضاً يلزم استنادها الى ذاتها الواحدة من كل جهة مرة واحدة، والا لم يكن صفة كمالية له (هذا خلف) .

وقد يجاب عنهما بأن الذوات الناقصة يستفيد الكمال من صفاتها الكاملة واما الذوات الكاملة فصفاتها انما يكون كاملة من جهة كونها صفات لتلك الذوات وكمال العلم من هذا النوع لأن سبب كماليته كونه من صفاته تعالى .

واما الجواب عن اول هذه الوجوه بأن الكليّة والجزئية بنحو الادراك محمول على ما اسلفناك من ان الجزئية الخارجية محفوظة بعينها ومن الظاهر انّها لو كانت مادية لما يصح قيامها به تعالى وانتفاء الجزئية من حيث الارتسام الخيالى لا ينافى ذلك. فقد بأن ان علمه تعالى بالأشياء لو كان من قبل ذاته لم يكن شىء من

هذه المفاسد (١) .

فان قلت: ان من الجائز ارتسام تلك الهويات الجزئية فى القرى الجسمانية الفلكية التى يعبر عنها بكتاب المحو والاثبات على ماعليه المشاؤون. او كونها مظاهرها كما عليه الاشراقيون .

قلت: فانه لا يخلو اما ان يكون تلك النفوس الكاينة فى مدارك الأفلاك التى هى مظاهر المثل، او محال لا تتقاسمها متناهية او غير متناهية. والثانى محال بيهان التطبيق وغيره، والأول يستلزم ان يكون تلك الحوادث اليومية متناهية الصور. والتحقيق انها غير متناهية الصور. ثم نقول: انه مع ذلك فهو عدول عما كتبنا فيه. وايضا: فلائنه قبل ان يتعلق اليجاد بها يلزم عدم كونه معلومة تعالى ، الا ان يقال: انها معلومة على الوجوه الكلية المتصامة التى يقوم به تعالى . وهذا كما ترى .

واما ماعليه الشارح المحقق للاشارات من استحالاته باجتماع الفعل والانفعال فيه تعالى فهو عن مثله بعيد كما يظهر لمن احاط بمعانى الفعل والقبول، واستحالة اجتماعهما فى ذات واحدة بأحد تلك المعانى لا ينافى عدم استحالة اجتماعهما فيها بسائر المعانى. ومن ههنا قيل: انه كونه تعالى مستعداً لأمر واجب ان يكون له انه لا يمتنع ذلك عليه لذاته، فلو امكن علمه تعالى بشيء كان بمعنى عدم امتناع علمه به، فجاز كونه مع انه قابل له فاعلاً ايّاه ، وذلك لتقدمه عليه تقدماً بالعلية، الا ان يقال: ان شيئاً من شيء امر، وكونه فيه امر آخر، لانفكاك كل منهما عن الآخر ، فاذا اجتماعاً فى ذات ما يلزم ان يكون هنالك حيث وحيث، فلا يكون بسيطاً صرفاً، ولو كان هنالك تركيب عقلى، واما لزوم كونه مركباً من الهيولى والصورة فلا. وايضا ان ذلك ينافى ما وقع عن الشيخ فى التعليقات حيث

(١) ما وجوه مفاسد وارد براين قولنا در مقدمه مفصل بيان نموديم .

قال: الأول بسيط في غاية البساطة والتجرد، ومنزه الذات عن ان يلحقها هيئة و
حلية جسمانية او عقلية بل هو صريح بتات على وحدة و تجرد وكذلك الوحدة
التي توصف بها ليست هي شيئاً يلحق ذاته. وما وقع عنه بقوله بعد هذا بهذه
العبارة: «وكذلك اللوازم التي يوصف بها. فيقال: هي من لوازمه هي خارجة
عن تلك الذات وكل ماسواه فلا يمكن ان يتوهم انه بذلك التجرد، لأنه معلول
وكل معلول فهو ذو ماهية» انتهى. ولا يخفى ان قوله هذا ينافي ما وقع عنه
في الشفاء والاشارات حيث انه نفى عنه تعالى كون تلك الصور العلمية حلية وذلك
على ان يكون من صفاته الكمالية ، ولا ينافي ذلك ان يكون علمه بالأشياء بحسب
الصور القائمة به من دون استكمالها بها . فلذا قال منزه الذات عن ان يلحقها هيئة
وحلية جسمانية او عقلية. فقد انصرح انه لا منافاة بين هذه الأقاويل ولا تحير ههنا
ومن لم يعلم سر رموزات اقاويلهم يقولون ما لا يعلمون ولو قطعنا النظر عن ذلك
التوجيه الوجه فيصح ان يقال في الاعتذار عن هذا التحير ما قاله في بعض رسائله
بعد ذكر بعض البيانات والاحتمالات بقوله : فلم يبق من الاحتمالات الا ان يكون
في صقع الربوبية . ثم قال : فان لم تدرك كيفية هذا فلا فلاباس لان خطر العلم
اضيق من ذلك . ولا يكون الى ذلك الجنب مطمح لاسيما في دار الغرور على ما
سندكره. وكذلك ما وقع عنه في النمط السادس من الاشارات حيث قال وهو المقصود
في الغايات والمبادئ وفي الترتيب بعد بيان غاية حركات الافلاك واعراضها من
التشبيهات بمبادئها وللشتياق الى الانتهاء الى المعشوق الحقيقي الذي هو المشبه
الأول ويمكن ان تصل اليه النفس الانسانية والملكية بوجه بما وقع عنه بقوله :
الا ان ليس لك ان تكلف نفسك اصابة كنه هذا التشبيه بعد ان تعرفه بالجملة ،
فان القوى البشرية وهي في عالم الغربة قاصرة عن اكتناه دون هذا فكيف بهذا .
وكذا ما وقع عنه بقوله في آخر مقامات العارفين : «جَل جناب الحق عن ان يكون
شرعة لكل وارد او يطلع عليه الا واحد» انتهى وقد اشار الشيخ الاشراقي الى

مقام العجز والتحير بقوله : ان عجائب العالم السفلى يتعذر علينا الاحاطة بها فكيف عجائب العالم العلوى ، واذا امتنع علينا ذلك من طريق القياس والاستبطاف امتناعه علينا ونحن فى عالم الظلمات من طريق المشاهدة والانكشاف اولى ثم فرجع الى ما كتبنا فيه فنقول : ان ما اختاره فى التعليقات على وفاق ما قاله المعلم الأول فى غير موضع من ذلك مذكراً بهذه العبارة : الاول يعقل ذاته ثم من ذاته يعقل كل شىء ، فهو يعلم العالم العقلى دفعة من غير احتياج الى انتقال وتردد من معقول الى معقول ، وانه تعالى ليس يعقل الأشياء من الامور الخارجة عنه كحالنا عند المحسوسات بل تعقلها بذاته من ذاته ، وليس كونه عاقلاً بسبب وجود الاشياء المعقولة حتى يكون وجودها قد جعله عقلاً ، بل الامر على العكس اى عقله تعالى للاشياء جعلها موجودة ليس شىء يكمله ، فانه الكامل لذاته المكمل لغيره ، فلا يستفيد وجوده من وجوده كمالاً » ثم نقول ان ما فى الاشارات يوهم العلم الحسولى فيه تعالى ما وقع فيها عن قوله صاحبها بهذه العبارة : ادراك الأشياء من ذاته فى ذاته هو افضل انحاء كون الشىء مدركاً ومدركاً هذا ولا يخفى ان هذا انما يتأين فى ما وقع عنه فى هذا الكتاب الذى نحن بصدد شرحه لو كان توسط حرف الجريين شىء وشىء يقتضى مغايرة ذاتية بين المتعلق والمتعلق وليس كذلك على ما يظهر مما قاله فى هذا الفن الذى نحن بصدد شرحه من ان المعقول هو الذى ماهيته المجردة لشىء وليس فى شرط هذا ان يكون هو اواخر بل شىء مطلق والشىء مطلقاً اعم من هو او غيره » هذا كلامه .

وفيه توسط اللازم بين الشىء ونفسه فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز توسط فى بين الشىء ونفسه على ما يفصح عنه قولهم : العلم هو الصورة الحاصلة فى الذات المدركة . الشاملة لعلوم الشىء بنفسه وبغيره فيكون كلامه فى قوة ان علمه بذاته الذى هو عين العلم بمعلولاته ملزوم ان يكون له فيه اوعنه صورة هذه الأشياء ، ضرورة انقسام العلم بانقسام معلومه ، فكان علمه تعالى صور فيه باعتباراته علم

بمعلومات كثيرة .

وبهذا يظهر توجيه ساير في الاشارات . ثم لا يخفى جواز التوجيه بوجه آخر هو ان مراد الشيخ عما وقع عنه ههنا بقوله : لا يظن انّه لو كان للمعقولات (الى قوله) : فلا يكون هناك انتقال في المقولات . ما يكون مسلکا بين العروض والاتحاد وبحسبه يندفع التدافع ما في هذا الكتاب وذلك الكتاب . وذلك بان يقال ان عروض العلم له تعالى عن هذا مثل عروض الاعراض المحمولة المستدعى لتغاير اعتبار ذهني واتحاد عيني ، وان مثل هذا العروض يجوز ان يكون عليه المعروض الممكن الاتصاف بهذه العوارض الغير المتمتع هذه عليه وان امثال هذا الاتصاف اتصاف المثلث بعوارضه المحمولة الغير المتناهية في عدد لا يتجاوز عنه فلا يكون مبني كلامه على حلول علمه فيه حلول الاعراض في محالها ليكون منافيا لتصريحاتهم وتلويحاتهم ومنافيا لما مر من ان واجب الوجود بذاته واجب من جميع جهاته وصفاته ، وليس ذلك يوجب ان يكون في ذاته تعالى كثرة وتعدد ، لأن تعدد المحمولات الخارجة عن الشيء موجب لتكثّر ما هو موضوع له كما يشعر على ذلك بقوله : لا يظن (الى قوله) : تعقلها اجزاء لذاته . وهي يكون بعد ذاته وذلك لان الظاهر منه ان هذه العلوم والمعقولات مع عروضها له تعالى معلولة لعلمه الذي هو عين ذاته المتغاير له بالاعتبار وان ههنا عللا ومعلولات غير متناهية موجودة معا بعضها مقدم على بعض آخر مع ان ذاته لا يمكن ان يكون فيه صور كثيرة مثل صور الاعراض في موضوعها . ومن ههنا ظهر ان هذه المعلوم وان كانت عين ذاته تعالى في الاعيان الا انها مغايرة له بالاعتبار ، وان ههنا عليّة ومعلولية بهذا الاعتبار ، وهي ليست منها . فعلى هذا يكون معنى ما يقال : ان من اعتقد ان علم الباري بالاشياء نفس ذاته اعتقد نفى العلم حقيقة ، هو ان من اعتقد ان ذاته تعالى هو نفس العلم بالاشياء فلا يكون بين ذاته تعالى وبين علمه بها مغايرة ذاتية ولا اعتبارية اعتقد نفى العلم حقيقة عنه ، ضرورة اشتمال مفهوم العلم على نسبة وضافة بها لا يمكن

ان یتحقق بدون امرین متغایرین ذاتاً واعتباراً هما طرفاها . فلا یكون قوله هذا منافياً لما حققه سالفاً من انّه تعالى واجب بالذات مع جمیع صفاته وجهاته .
 يؤید ما ذكره بقوله وليس يجوز ان يكون واجب الوجود یعقل الاشياء من الاشياء والا فذاته اما متقومة بما یعقل فيكون تقومها بالاشياء ، واما عارضة لها فلا يكون واجب الوجود من كل جهة . هذا وهو يشعر بعدم العروض العینی لا بعدم العروض العقلی . ويدل علیه ما ذكره اللوكری (۱) فی بیان الحق بقوله : ان العقل البسيط فی الاول ذاته بخلاف العقل البسيط الذی یحصل فینا وكما یلزم العقل البسيط فینا كونه مبدء للمعقولات المفصّلة كذلك العقل البسيط الذی هو فی الاول مبدء لوازمه التی هی المعقولات المفصّلة وهذه اللوازم هیة فی الاول لاعلی سبیل الانفعال بل علی سبیل الفعل وهی اما ان لاتعتبر غیر متناهية اذلیس فیها الترتیب الطبیعی الذی یكون اعتباراً للانهایة فیہ بالفعل ممتنعاً قام البرهان علی امتناعه واما ان تعتبر غیر متناهية لاعلی ذلك الترتیب فلا یعرض عنه محال .
 ثم قال: بل امثالها موجودة عارضة للامور فان المثلث لا یمتنع ان یكون له لوازم وخواص غیر متناهية ، وهذا البسيط فی الاول لا یكون شیئاً فیہ بل هو ذاته لانه الفعّال لهذه المعقولات والفعّال لهذیتته وماهیته فالنفوس غیر فعالة الا بحصول الماهیيات» انتهى ولا یخفی ان هذا وان كان ضرباً من التوجیه لكنه غیر وجیه ، لان طرف العروض لما كان مرتبة من مراتب الواقع یتوجه الیه بعض تلك الارادات . والقول بانّ تلك المرتبة لیست الا من الامور المخترعة ، ففیہ ما فیہ . والحاصل انّ تلك الصنة لما كانت زائدة علی ذاته الحقّة فی تلك المرتبة یلزم علوها بذاتها

(۱) فضای معاصر مؤلف شارح مطالبی از بیان الحق ابو العباس نقل کرده اند که

معلوم می کند کتاب بیان الحق فی ضمان الصدق که اکنون فقط یک نسخه از آن موجود است در نسخ متعدد در اختیار افاضل عصر صفویه (رحمهم الله) بوده است .

عنها ، وكما يستحيل ذلك عليه فى الاعيان فكذلك يستحيل ذلك عليه فى بعض مراتب الواقع بحكم دليل العقل وشريعة البرهان . وايضاً انّ من الممتنع ان تهب هذه الصفات الكمالية من هو قاصر عنها ، ولو كان ذلك فى مرتبة ذاته . وايضاً يلزم استناد الكثرة الى صرف الوحدة فى تلك المرتبة ، فلا يكون الواجب الوجود بذاته لذاته واجباً من جميع صفاته وجهاته ، والبرهان الذى ينفى اختصاصه له بظرف دون ظرف ، وكون تلك الكثرة فى المرتبة المتأخرة عن تلك الحالة بحسب تحليلها يستلزم ذلك عدم امتياز المعلومات وتعييناتها بحسبها . وايضاً يلزم من ذلك عدم علمه تعالى بخصوصيات الاشخاص المادية . لاستحالة ارتسامها فى ذاته الحقيقة من كل جهة مطلقاً سواء كان ذلك فى الاعيان او فى نحو من انحاء الواقع بحكم البرهان . والعجب من منصور الحكماء قد ذهب الى ذلك وفاقاً لاستاذه ووالده بما حصله تارة اخرى: ان صور الكائنات من العوارض التحليلية ولا استحالة فيه . فان الكثرة فيها لا توجب كثرة فى المعروض لعدم حصولها وتمييزها ، وكذلك يكثرها فى نفس الامر من دون تحليل عقلى ، فالعقل بضرب من التحليل يقسم المبدء الى عارض ومعرض ، ثم يحلل عارضه الى صور الكائنات ومثلها كما انه يحلل الجسم الى جوهر وعرض ، ثم ذلك العرض الى سطح وخط ونقطة ، فنسبة صور الكائنات الى المبدء الواجب بالذات نسبة لوازم تعليمية اليها ، فعلمه تعالى بذاته يستلزم علمه بتلك العوارض التحليلية التى هى من لوازم ذاته ، ولان تلك اللوازم عوارض تحليلية التى هى من لوازم ذاته ، ولان تلك اللوازم عوارض تحليلية قبل علمه تعالى بالاشياء منطوفى علمه بذاته هذا . ولا يخفى انه يرد عليه مع ما لو حنا اليه انه لا معنى محصل للعوارض التحليلية وعلى تقدير تسليمه يرد عليه انه لو اراد ان ذلك يستلزم علمه بجملة تلك العوارض على سبيل الاجمال فهو مسلم لكن لا فائدة فى اثباته ، وان اراد انه يستلزم العلم بخصوصية كل من تلك العوارض التحليلية ، فيرد عليه انه قد اعترف بان تلك العوارض غير

متكثرة ولا متميِّزة عن الذات ولا بعضها عن بعض فى الواقع الا بعد التحليل فكيف يستلزم علمه بذاته علمه بخصوصية كل واحد من تلك العوارض قبل التحليل وذلك حيث انه يستلزم كون امر واحد بسيط من كل جهة علما بخصوصيات حقايق امور كثيرة غير موجودة ولا متميِّزة بالفعل بحسب نفس الامر وهو مستلزم لتميِّز المعدومات الصرفة ، ولو جاز ذلك لجاز كون ذاته علما بخصوصيات ساير الموجودات من دون التوصل الى ذلك الاثبات ، بل الحق انه بذاته كذلك . فقد استبان من طبقات البيان انه نفى علمه تعالى عنه بهذا المعنى او ذلك المعنى يرجع الى كونه بذاته علما بجميع الاشياء فهو حق . ومن ههنا ظهر سر ما وقع عن الائمة الاطهار «صلوات الله وسلامه عليهم» ان عينية الصفات راجعة الى نفيها وليس ذلك فيه تعالى من الامور النسبية على قياس علمنا . فما قيل : من ان العلم نسبية او ذات نسبة فاذا لم تكن زائدة الى ذاته تعالى يرجع ذلك الى نفيه مطلقا ، لانّ تحقق الامور النسبية بتحقيق اطرافها وهو من قبيل قياس الغائب على الشاهد «وفيه المثل الاعلى»^١ هذا . ثم انّه ظاهر - الشيخ الاشراقى - ان الشيخ واتباعه من المشائين على انّه علمه تعالى ، بالاشياء ليس من حيث قيام صورها به كما يدل عليه ظاهر عبارة الاشارات ، ولا من حيث انحلاله اليها كما ظنّه - غياث الحكماء - كما ذكرنا ، بل من حيث علمه بذاته وذلك (٢) حيث قال : «المشائون واصحابهم قالوا : علم الواجب ليس زائداً عليه بل هو عدم غيبته عن ذاته المجردة وبه يعلم الاشياء كلها ، ووجود الاشياء حين علمه بها» ثمّ - اورد الايراد عليه بما لا يرد عليه بقوله : «فيقال عليهم ان علم ثم لزم من العلم شىء ، فيقدم العلم على الاشياء وعلى عدم غيبته عن الاشياء فانّ عدم الغيبة عن الاشياء يكون بعد تحققها وكما انّه معلوله غير ذاته فكذلك العلم بمعلوله غير العلم بذاته لوجوب مغايرة العلم باحد

١- س ٣٠ ، ج ٢٦ .

(٢) غياث الحكماء - قدم - در حواشى تجريد نسخه خطى م ١٠٥٢ هـ ق م ١٠٦ .

المتغیرین للعلم بالمغایرة الاخر . . .» ثم قال واما ما يقال من: «انّ علمه بلوازمه منطوقه في علمه بذاته فكلام لا طائل تحته ، فانّ علمه عندهم سلبیّ فكيف يندرج العلم بالاشياء في السلب. ثم الضاحكية غير الانسانية فالعلم به غير العلم بالانسانية» - انتهى - وهذا كما ترى انّه نشأ عن الغفلة من انّ العلم هنا لك على ما ادريناك اقوى من حضور الاشياء عنده تعالى في علمه بها . وبالجملة انّه في شيئية المعلوم اقوى من المعلوم في شيئية نفسه بانّه مشىء الشىء ومحقق الحقيقة ، والشىء مع نفسه بالامكان فانه بين ان يكون وبين ان لا يكون ومع مشيئته وموجده بالوجوب وتاكيد الشىء فوق الشىء فانه الشىء ويزيد ، واذا كان ثبوت نفس الشىء عند العالم حضوراً فثبوت ماهو اولى به من نفسه اولى بذلك .

ثم لا يخفى انّ هذا الشيخ الاشراقي مع انّه بصدد انكار ما عليه المشاؤون قد لاح منه بطلان كون علمه تعالى حصولياً ، وكأنّه يرجع الى كون علمه بذاته علمه بما عداه ، او الى اضافة اشراقية ، وفيه كلام يظهر مما ذكره بعد ما ثبت وجوده ووحدته ، ولا مثل ولا ند ولا شريك ولا ضد له (۱) بهذه العبارة «ولا يلحق نوراً هيئة ، نورية كانت او ظلمانية ، ولا يمكن به صفة بوجه من الوجوه ، اما اجمالاً فلان الهيئة الظلمانية لو كانت فيه لزم ان يكون في حقيقة نفسه جهة ظلمانية توجبها ، فتتركب ، فليس بنور محض . والهيئة النورية لا يكون الا فيما يزداد بها نوراً ، فنور الانوار [ان] استنار بهيئة ، فكان ذاته العينية مستتيرة ، فالنور

(۱) عبارات منقول از شيخ مقتول از حكمت اشراق زياد مغلو طاست وكذلك عبارات منقول از ساير اكابر از حكماى الهى و همچنين نسخ حواشى محشى محقق نيز داراى غلط فراوان است. نگارنده با نداشتن وسائل كار خيلى متأسفم كه قدرت انجام كار صحيح تام و تمام ندارم. عبارت حكمت اشراق در اين موضع از اين قرار است: «ولا يلحق نوراً الانوار هيئة ما، نورية كانت او ظلمانية، ولا يمكن له صفة بوجه من الوجوه، اما اجمالاً...»

الفاقر العارض الذى اوجبه هو بنفسه ، اذ ليس فوقه ما يوجب فيه هيئة نورية ، وهو محال .»

اجمال آخر : هو ان المنير انور من المستنير من جهة اعطاء ذلك النور ، فيكون ذاته انور من ذاته ، وذلك محال (۱) يمتنع» ثم قال : «طريق آخر تفصيلي : هو ان نور الانوار لو اوجب بنفسه (۲) هيئة لفعل وقبل . وجهة الفعل غير جهة القبول ولو كان جهة الفعل بعينها جهة القبول ، لكان كل قابل لما قبل فاعلاً ، وكل فاعل لما فعل قابلاً بنفس الفعل ، وليس كذا . فيلزم من ذلك ان يكون فيه جهتان (۳) احديهما يقتضى الفعل واخرى القبول ، ولا يتسلسل الى غير النهاية فتنتهي الى جهتين في ذاته . ثم الجهتان ليس كل واحد منهما نوراً غنياً ، اذ لا نور ان غنيان لما عرفت . ولا احديهما نور غنى والآخر نور فقير ، فان الفقير لانه الفقير ان كان هيئة فيه ، يعود الكلام فيعود الكلام اليه ، فان لم يكن هيئة فهو مستقل فلا يكون فيه ، وقد فرض جهة في ذاته وذلك ممتنع . ولا ان يكون احدهما نوراً والآخر هيئة ظلمانية ، لانه يعود هذا الكلام اليه بعينه ايضاً ولا احدهما ان يكون جوهرأ غاسقاً والآخر نوراً مجرداً ، فيكون كل واحد غير متعلق بالآخر ، فلا يكون في ذات نور الانوار ايضاً . فثبت ان نور الانوار مجرد عما سواه ، ولا ينضم اليه شيء ما ، ولا يتصور ان يكون ابهى منه . ولما رجع حاصل علم الشيء بنفسه الى كون ذاته ظاهرة لذاته ، وهو النورية المحضة التي لا يكون ظهورها بغيرها ، فنور الانوار ضوءه (۴) وعلمه بذاته لا يزيد على ذاته » وقد يقال في شرح كلامه :

(۱) در عبارت حکمت الاشراق است: وذلك ممتنع...

(۲) لو اوجب لنفسه...

(۳) در حکمت اشراق: ... ان يكون فيه جهتان: جهة يقتضى ... رجوع شود به حکمت

اشراق ط هنرى كرين - انستيتوى ايران وفرانسه ۱۳۳۳ هـ ش ص ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲ .

(۴) فنور الانوار حياته وعلمه بذاته...

ان الذی نفینا عن الواجب من الصفات (۱) هی الحقیقیة دون السلبیة والاضافیة والاعتباریة ، اما الاضافیة فهی من جملة المقولات العرضیة التي هی امهات العوالی ، ولا يجوز علیه منها غیرها لانها غیر متقررة فی ذوات الاشیاء ، ولا یتغیر بتغیرها فی الذات المضافة شیء یتعلق بفعل وانفعال . ومثالها فی الواجب المبدئیة والعلیة والمبدعیة ثم تمثل ذلك بتبدل ماعلی یمینک الی شمالک وما فی محاذاتک الی غیر محاذاتک من غیر ان یتغیر فی ذاتک ، فلا یحتاج الاضافة وتغیرها الی قبول وتغیر فی ذات الشیء المضاف ، فلان تحریر البرهان فی نفی اتصاف الواجب بالصفات الحقیقیة وكذلك نفی ماسوی الاضافات من العرضیات العوالی وهی الکم والکیف والحركة واذا اتصف الواجب بشیء منها لزم من اتصافه به شیء من المحالات المذكورة ، فله صفات اضافیة ولذا یصح علیها ، نفس الاضافة لاصنة یلزمها الاضافة کصنة حقیقیة هی فی نفسها کیفیة اونها ، وتعرض لتلك الصنة الحقیقیة لایجوز علی الواجب سواء لزمها الاضافة ام لا ، اذ علی التقديرین یلزم ما ذکرنا فی البرهان من المحالات ، واما الصفات السلبیة والاعتباریة فکالقدوسیة والفردیة والوحدة والشیئیة والحقیة فان (۱) کلها اما سلوب لعوارض کالقدوسیة واما سلوب لقسمه کالفردیة والاحدیة ، واما اعتبارات لا وجود لها فی الأعیان ککونه تعالی شیئاً وحقیقة کما عرفت ، فهی فی حکم الامور السلبیة فی کونها لا تخلّ بوحدانیه تعالی ، فمثل هذه الصفات یجوز علیه ، بل

(۱) قائل این شرح شارح مقاصد کتاب حکمت اشراق علامه شیرازی است و مطالب این قسمت (ان الذی نفینا... تا: لا تکثر علی کل حال...) از آن محقق است و گویا علامه شیرازی مطلب این قسمت از شرح را از کتاب المطارحات استفاده کرده است این کتاب در دسترس نگارنده نمی باشد لذا علامه در آخر عبارت گوید: وهذا مما استفدته من المصنف (یعنی شیخ اشراق) فی غیر هذا الكتاب ولم اجد فی کلام غیره .

(۲) فان هذه کلها...

يجب له . ومما يجب ان تعلمه وتحققه انه لا يجوز ان يلحق الواجب اضافات مختلفة توجب اختلاف حيثيات فيه ، بل له اضافة واحدة هي المبدئية تصحيح الاضافات كالرازية والمصدرية ونحوها ، ولا سلب كذلك ، بل له سلب واحد يتبعها جميعها ، وهو سلب الامكان ، فانه يدخل تحته سلب الجمادية والعرضية وغيرها ، كما يدخل تحت سلب الجمادية عن الانسان سلب الحجرية والمدرية عنه ، وان كانت السلوب (۱) لا يتكثر على كل حال» ثم لا يخفى ان مطابق سلب الامكان فيه تعالى هو نفس وجوده الحقيقي الربوبي فقد رجع ان مطابق جميع الصفات السلبية هو ذاته الحق من كل جهة . (هنالك الولاية لله الحق)^۱ وانما جاوزنا جادة الاختصار فان الحق احق بالانتصار .

(۱) رجوع شود بشرح حکمت اشراق تألیف علامه شیرازی ط نهران ۱۳۱۳ هـ ق

ص ۳۱۲، ۳۱۳ .

۱- س ۱۸، ی ۴۲ .

ملا محسن فیض کاشانی

۲-۱۰۹۱-

(۹)

مؤلف دانشمند کتاب حاضر (المعارف الإلهیة) آخوند ملا محسن کاشانی متخلص به - فیض - یکی از اساتید بزرگ علوم عقلی و نقالی (فلسفه و حکمت مشایی و اشراقی، عرفان و تصوف نظری و عملی و فقه و حدیث و رجال و تفسیر و علم اخلاق بسبک عرفا و حکما) بشمار می‌رود و در جامعیت و تبحر در علوم مختلف و تخصص در دو رشته عقلی و نقالی یکی از نوادر دانشمندان مملکت مادر دوران سلامی محسوب می‌شود.

محقق فیض - قده - یکی از پرکارترین علمای شیعه است که آنچه به رشته تحریر آورده دقیق و نفیس و درخور تقدیر است. این مرد بزرگ و محقق عظیم‌الشان بواسطه دوری از مراکز قدرت و احترام از موانع توفیق، اوقات خویش را صرف کارهای علمی نمود و در نتیجه آثار نفیس و گرانبهایی از خود باقی گذاشت ملا محسن در حکمت و فلسفه از تلامیذ صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی - ملا صدرا - و در مشرب و ممشای حکمی از شارحان و مروجان افکار و عقاید آخوند ملا صدراست و در فن تفسیر و حدیث نیز مشرب او همان مشرب صدرالحکماست (۱) شرح و تعلیقات آخوند ملا محسن فیض با حدیث وافی حاکی

۱- آخوند ملا صدرا علاوه بر علوم عقلی در نقلیات از اعلام شیعه و بخصوص در علم تفسیر و حدیث از اساتید مسلم است و تلمیذ عظیم‌الشان او ملا محسن در مقام تحریر و تألیف وافی قسمت مربوط به اصول بشرح اصول کافی استاد مراجعه می‌نموده است. احیاء العلوم غزالی نیز از کتب مورد مراجعه او بوده است و در علم سلوک و اخلاق بسبک غزالی کمتر می‌توان برای او همسنگ پیدانمود.

فیض از لحاظ جامعیت در ادوار اسلامی کم‌نظیر است و در شأن و مقام و عظمت رتبه او همین کافی

از این معناست . کتاب وافی فیض قسمت مربوط بعقاید و اصول مشتمل است بر بیان مشکلات مقاصد اهل عصمت و طهارت در عقاید .

فیض معاصر است باملا عبدالرزاق لاهیجی ، شیخ حسین تنکابنی و ملا رجبعلی تبریزی و آقامیرزا رفیعای نائینی و آقا حسین خوانساری و محقق سبزواری ملامحمدباقر و غیر این اعظم از محققان و دانشمندان (۱) .

نگارنده چون در جداول منتخبات فلسفی مقام و مرتبه فلسفی اساتید محقق دوران صفویه را مطابق آثار موجود از این اعظم و نحوه تفکر فلسفی این دانشمندان تحریر نموده ام در این مقدمه متعرض این جهت نمی شوم .

فیض در عصر خود مشهور و معروف و مورد احترام فضلا و دانشمندان زمان بود و نیز حکام عصر کمال احترام را نسبت بوی قائل بودند (۲) .

→

است که در علوم فلسفه و حکمت (علمی و عملی) و در عرفان و تصوف (نظری و عملی) و در فقه و حدیث و رجال و تفسیر متخصص و صاحب نظر و با رعایت و در این فنون استاد ماهر است - هو البحر من ای النواحي ائمه - و در مراتب و درجات اخلاق و سلوک و زهد و تقوی و اعراض از مشتهیات نفسانی و توجه بحق و اقبال بمعبود ان قلت؛ انه سلمان عصره صدقت. فیض در طریق سلوک و زهد در سلك سالکان متشرع و در مواظبت بر نوامیس شریعت تابع صرف قواعد اسلامی و نصوص و ظواهر مآثور از اهل طهارت و عصمت و معرض از کج رویهای برخی از قلندران افراطی است .

۱- یکی دیگر از تلامذ ملاصدرا که معاصر با مؤلف این رساله می باشد شارح کتاب قبسات محمد ابن علی بن محمد آقاچانی است که اگرچه او باب تراجم از او ذکری بمیان نیاورده اند ولی شرح او بر قبسات حاکی از عظمت مقام وی در علوم متداول عصر است و در مواضع مختلف این شرح از استاد خود بعظمت یاد نموده و او را جزء ائمه حکمت و درودیف اکابر از حکمای یونان و اعظم حکمای مشاء و اشراق در ادوار فلسفی میداند .

۲- شاه عباس صفوی (نقد)؛ در نامه ای که در آن فیض را جهت تفویض منصب شیخ الاسلامی اصفهان دعوت نموده او را بسیار ستوده است فیض دعوت سلطان صفوی را نپذیرفت و معذرت خواست و در همان بلده کاشان بتدریس و تألیف و عبادت اشتغال داشت تا آنکه دعوت حق را لبیک گفت . فیض علاوه بر مقامات و مراتب عالیه در علوم عقلی و نقلی از زهاد و عباد عصر خود بشمار می رود و بواسطه توأم ساختن

←

فیض باکمال فراغت بال در گوشه دارالایمان کاشان به تدریس و تألیف پرداخت و در ذلّ تألیف استادی ماهر است و همه آثار او باوای که مؤلف به تألیف دارد سودمند است و از جمله درازنویسانی نیست که بندرت در آثارشان مطلب قابل توجه دیده میشود نگارنده این سطور در منتخبات فلسفی (جلد دوم انتشارات انستیتوی ایران و فرانسه) قسمتی را اختصاص داده‌ام به معرفی افکار این مرد بزرگ لذا در این مقدمه می‌پردازم به معرفی این اثر نفیس - کتاب حاضر - محقق فیض - قدس الله سره -

فیض عامت تألیف (۱) اصول المعارف را که تلخیص کتاب عین‌الیقین (۲) است در مقدمه بیان نموده و گوید :

→

علم را باعمل دارای ارزش و نورانیت خاصی است. قبر او در شهر کاشان مورد توجه خاص وعام است . حقیر بزیارت روضه پاک او توفیق حاصل نمود و از آن تربت پاک همت طلب نمود .

۱- همانطوری که ذکر شد مؤلف در عقاید فلسفی تابع استاد علام خود و از شارحان افکار و عقاید او ومقرران کلمات ملاصدرا باید محسوب شود آنچه در عقاید تحریر نموده است همان افکار فلسفی استاد است .

۲- کتاب عین‌الیقین در تهران بضمیمه چند کتاب دیگر از فیض (علم‌الیقین و مرآت‌الخره) به چاپ سنگی رسیده است.

فیض در عرفانیات تسلط کامل داشت و برخی از کتب عرفانی را تدریس می‌کرده است. قاضی سعید قمی در عرفان از تلامذ فیض است و کتب حکمت مشائی را از محضر ملا رجبعلی و کتب شیخ اشراق را از حوزه تدریس ملا عبدالرزاق استفاده نموده است.

نگارنده در جلد اول منتخبات فلسفی مشرب لاهیجی را در حکمت و فلسفه بیان نمودم بعد از رجوع بان کتاب (قسمت مخصوص لاهیجی) معلوم می‌شود که تعجب برخی از مترجمین از این معنا که ملا عبدالرزاق در فلسفه تابع حکمت بحثی است و بعید است که قاضی سعید در حکمت اشراق شاگرد او باشد، بی‌جاست. بر ما معلوم نشد که آیا فیض در الهیات استاد دیگری غیر از ملاصدرا که منفر و متمحض در تصوف و عرفان باشد داشته است یا نه؟ اگر چه همان اندازه از مبانی متصوفه که در آثار ملاصدرا موجود است، برای مطالعه عالی‌ترین آثار عرفانی کافی است و شخص مستعدی مانند فیض می‌تواند بمدد همین مطالب بر مشکلات عرفانی فائق آید .

وانما حدانی الی املاء ذلك وجمعه امور : منها ، كثرۃ محبتی للعلوم الحقیقیة والمعارف البرهانیة ، وشدة رغبتی الی معرفة الاسرار الدینیة ، والرموز الفرقاتیة ، ومزید اعتنائی بضبط ما تحقق به ، واعتقده من امر الدین ، وما اعتمد علیه فی طریق الحق والیقین .

ومنها ، جنی لب المبانی وفصوص المعانی ، وملالی من الاقوال المختلفة ، والآراء الفیر الموثقة وتطویل المقال بالقیل والقال .

لذا از نقل کلمات مشهوره و اقوال و آرای که مسلم نیست و مورد نقض و ابرام و متحمل شکوک و مناقضاتست احتراز جستہ فقط به ذکر طریق حق و نقل مطالب و تحقیق در آرای که مورد تأیید بل که مختار و ممشای اهل توحید و سالکان مسلک ایقان است اکتفا نموده است .

سبب دیگر تألیف این اثر منیف آنستکه مؤلف علامه - رض - خواسته است بین طریقه حکمت و معرفت حاصل از طریق برهان و فلسفه معهود بین حکمای اوائل و اساطین فن از اعظم حکمای یونان و بین معارف وارد از طریق شریعت محمدیه و انوار فایض از طریقه ائمه شیعه جمع نماید و اثبات کند که بین اسرار نازل از حق اول بوساطت انبیاء و اولیاء و حکمت فائض بر نفوس مستعدین از حکمای الهی تهافت و تناقض وجود ندارد (ان لامنافات بین ما در کتب عقول العقلاء ذوی المجاهدات والخلوات . . . و بین ما عطته الشرایع والنبوات ونطقت به السنة الانبیاء والرسل - صاوات الله علیهم - من اصول المعارف ، غیر انه بقی لاولی العقول الصرفة من العلم بالله والیوم الآخر ، مما هو وراء طور العقل الجمهوری امور تممها لهم الرسل وان نظرا الانبیاء اوسع واحد (۱) و معرفتهم بالغة الی جزئیات

۱- صدر المتألهین نیز باین اصل تصریحات و اشاراتی دارد و اصولاً فلسفه او مبتنی است بر برهان مستفاد از عقل نظری خالص معرراً از شوائب اوهام و حقایق مضایق بر نفوس کسّل از اولیاء بحسن متابعت از اولوا العزم از انبیاء - صلوات الله علی نبینا و آله علیهم السلام - لاسیما قواعد و اصول و مسائل موجود در قرآن مجید و مآثورات وارد از طرق اولیای محمدیین که در لسان حضرت ختمی از آن یزدگواران به معترت و اهل بیت تعبیر شده است و بالاخص حقایق مستفاد از باب اعظم مدینه علم آن حضرت سلطان اولیاء شاه مردان علی مرتضی (صلی الله علیه و آله) .

الأمور وتعيين الأعمال المقربة الى الله...»

فیض مثل استاد خود معتقد است که سهم حکمای مشاء و اشراق در کثیری از مباحث عالیه بخصوص مباحث مربوط به نشئات و عوالم نفوس بعد از موت و مبلغ علم آنان در مسائل مربوط بخودشناسی و عالم آغاز و انجام وجود انسانی و جهات مربوط به عوالم روح بعد از خلع جلباب بدن چندان زیاد و با اهمیت نیست برخلاف عرفای از علمای امت مرحومه که در بسیاری از مباحث عالیه مربوط به عوالم بعد از موت و جهات مختص نفس انسانی بواسطه حسن متابعت از مقام وحی و تنزیل، میدان، میدان آنهاست.

باین وصف نباید آنها را سرزنش نمود «... ومع ذلك لا يجوز التقصير في شأنهم على وجه يفضي الى الاضرار لهم وبإيمانهم، حاشاهم عن ذلك، لاسيما وكلماتهم مرموزة وماورد عليهم وان كان متوجهاً على ظاهر اقوالهم، لم يتوجه على مقاصدهم ولا رد على الرمز (۱)».

* * *

باب اول اصول المعارف مشتمل است بر بحث وجود و معرفت هستی و شناسایی حقیقت وجود، و حقیقت وجود و مقام صرافت هستی همان مقام و مرتبه ذات است با صطلاح اهل عرفان (۲).

۱- فیض در آخر مقدمه گوید که در این باب کتابی در سالف زمان مرتب و به تفصیل عقاید خود را تحریر نمود و اکنون این رساله که مختصر آن مفصل است مشتملست بر ضوابط و اصول موجود در عین الیقین، اصول المعارف نام دارد که مشتمل است بر... عشرة ابواب، ذوات فصول، فنور الهی به قلوب الطالبین و سکن به افئدة المسترشدين وجعله لی ذخراً لیوم الدین وعصمة من...

۲- عارف قیصری در اول مقدمه خود بر فصوص شیخ اکبر ابن عربی گفته است: الفصل الاول فی الوجود وانه الحق. یعنی مقام و مرتبه اصل وجود بدون لحاظ تعین و عدم تعین در آن حقیقت مقام ذات است که از آن به حق تعبیر شده است و گفته اند: حقیقت هستی حق، و وجود مقید به اطلاق و سریان و ظهور در غیر فعل حق و وجودات مقید حاصل از وجود مقید به تعینات جوهریه و عرضیه اثر حق اول است.

بعقیده اهل معرفت اثبات این اصل اساسی بنابر حکمت (۱) بحثی و نظری توقف دارد بر اثبات اصالت وجود و اعتباریت ماهیات و ابطال تحقق غیر وجود بطور مطلق و بالاخره بیان آنکه تحقق و تحصیل خارجی شأن حق تعالی است و آنچه که تحقق دارد و موجود واقعی و حقیقی است حق تعالی و شئون ذاتیه اوست .

لذا مؤلف علامه فرموده اند (۲) : در دار وجود غیر از اصل وجود چیزی تحقق ندارد ، یعنی اصالت و تحقق و مبدئیت اثر اختصاص بوجود دارد ، و دیگر آنکه امر موسوم بماهیت که جمعی از اهل بحث باصالت آن اعتقاد دارند غیر از

۱- بنا بر کشف و شهود حق اول اظهر از مظاهری است و خلق مخفی و باطن... باید دانست بین وصول بحق از طریق شهود و حصول علم بحق از طریق برهان فرق بسیارست عارف مرتبه بمرتبه مراتب را نفی نموده و اثبات اصل واحد مینماید و حکیم صاحب برهان مراتب را یکی بعد از دیگری اثبات نموده و از آنها بحق اول پی می برد. بعبارت اوضح، سالک راه ظاهر چون با نردبان عقل و نظر بطرف حق سیر نماید از طریق عقل مرتبه بمرتبه اثبات اشیاء نماید به اثبات بمقام و مرتبه ای که علت صرفه است و وجود محض که ماورای وجود او حقیقتی متصور نمی باشد ولی سالک طریق باطن با براق شهود و رفرق کشف و عیان بحقیقت واصل شود باید مرحله مرحله اشیاء را نفی نماید تا بحق متصل شود و به نهایت سیر خود که فنای فی الله و بقای بالله است برسد. راه ظاهری مقدور اغلب اشخاص است برخلاف راه باطن که بسیار مشکل و صعب است جز بپای عجز و نیستی نتوان بمقصود رسید و اوحدی از مردم استعداد و توان طی این طریق را واجدند .

عافل ز هست گوید و عارف ز نیستی من در میان آب و گل هست و نیستم

۲- یعنی آنچه که تحقق خارجی دارد وجود است که بود است و ماهیت نمود و سراب وجود و ثانیه مایه راه الاحوال است که مصداق واقعی - خیال فی خیال - می باشد و از عوارض وجود دوا نفع بشمار میرود، وجود متنزل از حق تا بحدود متعدد، محدود نشود و صرف هستی تا مقید بقیود نگردد، ماهیت متصور نیست. لذا موجود حقیقی نفس وجود است و ماهیت بالمجاز متصف بوجود می شود نه بحقیقت. نزد عارف مکاشف وجود امکانی نیز سراب وجود حق و نقش دومین چشم احوال است آنچه که تحقق دارد حقیقت و شئون ذاتیه او. ولی اذعان باین اصل اصیل بدون کشف معنوی حاصل از تجلیات حق به اسم قهار ورد امانات باهل آن معلوم نگردد. چه آنکه تا وجود مجازی سالک باقی است و غبار چهره معشوق ازلی را ساتراست حقیقت مکشوف نمی شود. لذا گویند وجود سالک حجاب و ضرورت علمی حاکی از محبوب کل حجاب اکبر است

مارا ز جام باده گلگون خراب کن زان پیشتر که عالم فانی شود خراب

تعیین و نفاد و حد و بمعنایی ظل و سایه وجود چیزی نیست که عقل از حقایق وجودیه انتزاع می‌نماید و این مفهوم امری مبهم و لاتحصل و وبال حقایق وجودیه است که قهراً به تبعیت وجود مثل تبعیت ظل و شبیح نسبت به ذی ظل و ذی شبیح تحقق دارد مؤلف در ذیل این بحث باثبات اصالت وجود و ابطال اصالت ماهیت پرداخته است و از باب آنکه ماهیات در مرتبه ذات موجود نیستند و امکان که همان تساوی ذات ماهیات نسبت بوجود و عدم باشد ذاتی ماهیاتست و قبل از انضمام وجود به ماهیت یا اعتبار وجود با آن و یا گردیدن ماهیت و صیوریت آن بنحوی که منشأ انتزاع وجود شود، تحقق ندارد و ماهیت در هر ظرف و وعایی که بدون وجود لحاظ شود معدوم است و بخودی خود نه موجود و نه معدوم است و اگر وجود با آن اعتبار نشود (اگر چه مفهوم اعتباری وجود باشد) ماهیتی تحقق ندارد بنابراین اصالت اختصاص بوجود دارد.

مؤلف بطور اختصار بعضی از دلایل آخوند ملاصدرار^(۱) در این باب ذکر کرده است اگر چه برخی از این دلایل تمام نیست و احتیاج بنحوی دیگر از بیان و گونه‌ای دیگر از تحقیق دارد^(۲) ولی دلیل متقن و محکم نیز برای اثبات این معنا ذکر نموده است.

اصل دوم کتاب اصول المعارف مشتمل است بر بیان نحوه موجودیت ماهیت

۱- اغلب ادله اصالت وجود که صدرالحکما در اسفار و شواهد و مشاعر تقریر فرموده و مؤلف علامه تعلیم بارع او در این کتاب و کتاب عین‌الیقین ذکر نموده خالی از مصاده نمی‌باشد و توقف دارد بمقدمه‌ای که در دوسه برهان صدرالمآلهین ذکر نموده است، نگارنده در شرح و تعلیقات خود بر مشاعر مفصل متعرض این اصل عظیم شده‌ام.

۲- در مباحث بعد خواهد آمد که برگشت علیت به‌تثان و تجلی علت‌العلل است در صورت مظاهر معلول که عند التحلیل و التحقيق تجلی واحد و مظاهر متعدد نمایشگر یک اصل واحدند که بوحدت اطلاقیه خود با حفظ وحدت در صورت کثیره ظاهر می‌شود و عند التحقيق ظاهر و مظهر یک‌شیء در مظاهر متعدد بصورت متعدد ظاهر شده است و تجلی چون صورت علتست و ظهور و بطون وصف یک واحد است آنچه بالحقیقه موجود است و حقیقت وجود حقاً محسوب می‌شود واحد ساری در مظاهر است و مظهر همان ظاهر است باضافه تعین و صرف الشیء لا بتعدد.

و تقریر آنکه موجودیت ماهیت عبارتست از تحقق آن به نحوی که مرتبط و منتسب به فاعل خود باشد موجودیة الماهیة عبارة عن كونها بحیث تنسب الی موجودها و ترتبط به فہی موجودۃ بهذا الکنون لا بالذات والموجود بالذات كونها علی هذه الحیثیة دون نفسها بما هی هی . یعنی انسان موجود ملاک موجودیت او عبارتست از تحقق خارجی آن به نحوی که به فاعل خود نسبت داده شود بنابراین ماهیت عبارتست از امری که بواسطه ارتباط بمبدء خود متحقق شده است و چون معلول حقیقتی غیر از نفس ارتباط بعلت حقیقی ندارد و معالیل امکانبه عین ارتباط بحق او اند و نفس احتیاج و فقرند نسبت به غنی مطلق ماهیات بواسطه وجود مرتبط بعلت می باشند پس ملاک موجودیت در ماهیات بآنستکه باوجود متحد شوند و یا منضم بآن گردند لذا بوجود موجودند و بوجود حقیقی شان وجود است و ملاک معاویت نیز در وجود موجود است پس مرتبط بعلت و صادر از علت وجود است نه ماهیت .

مؤلف بعد از بیان این معنا و تحقیق در بیان وجوه فرق بین وجوب وصف حقایق امکانبه و وجوب محمول بر حق اول و تقریر آنکه امکان وجودی همان عین ربط بودن وجود بمبدء وجودی است و تحقیق آنکه جمیع مراتب وجودی در سلك يك اصل واحد قرار دارند و تحقق بحسب حقیقت شان آن اصل رفیع الدرجات است و غیر حق فانی و هالك می باشند در اصل سوم به اثبات وجود قیوم و مبدء حقایق پرداخته است و در اصل چهارم اثبات کرده است که بسیط حقیقی حق اول است و هیچ موجودی غیر از او از شوب ترکیب مبرا نمی باشد (۱) .

۱- غیر از حقیقت وجود، هیچ امر خارجی و عقلی از ترکیب مغری ندارد. وجود منبسط بآنکه از جهتی عین حق و از جهتی ساری در خلق است و بحسب اصل ذات از ماهیت معراست ولی از آنجایی که از مرتبه ذات منتزل شده است و قبول تعین نموده است و بالاخره انحطاط و تنزل آن از مقام صرافت وجود، و صرف ربط بودن آن نسبت به اصل وجود صرف آنرا از بساطت حقیقی خارج ساخته است و يك نوع ترکیبی در آن پدید آمده است که بآن ترکیب مزجی اطلاق شده است .

بدین سبب برخی از ابنای حقیقت آنچه را که عارض بر مقام ذات می گردد و نسبت به اصل مقام ذات و مرتبه صرف الوجود (که این صرف الوجود یا موجود بحث و حقیقت وجود هم از باب

مؤلف در فصل ۵ از کتاب اصول المعارف در صدد اثبات تشکیک در مراتب وجودی برآمده است و از باب آنکه صدق وجود بروبودی که ، وجود ذاتی آن می باشد و در مقام اتصاف بوجود بی نیاز از علت است اولی و اقوی و اتم است از صدق آن بوجود محتاج بفاعل یا قابل و كذلك صدق وجود برووجود مبرا از ماده و طبع اتم و اقوی است از صدق برووجود واقع در عالم ماده و طبع از این باب اثبات نموده است که وجود قطع نظر از حصص ذهنی دارای افراد متعدداست . لاتصافه بلوازم الماهیات المتخالفة المراتب . بعد به تبع استاد خود شمول اصل وجود را از باب انبساط و تجلی در مظاهر متعدد و سریان آن در هیاکل موجودات را سریانی مجهول الکنه دانسته و گفته است : وجود باحفظ وحدت شخص و تشخص ذاتی در عین آنکه مبدء تشخص جمیع ماهیات مبهمه است از اموری است که میشود گفت از حقایق مختلفه است و ای از باب اتحاد آن باماهیات و از باب ظهور آن در مراتب متفاوتی که تفاوت بحسب مراتب تفاوت تشکیکی است که تفاوت و اختلاف باین فرض تفاوت به نفس حقیقت است در وجودات متشخصه که علاوه بروحدت اصل حقیقت باحفظ تفاوت در مراتب همه وجودات مصداق مفهوم عام بدیهی وجود اعتباری وجودند .

بنابر این تخصص و تمایز مراتب وجود یا بتقدم و تأخر است بابکمال و نقص و یا غنا و فقر و یا اختلاف و تمایز بعوارض مادی است در صورتی که وجود (مرتبه) اخیر تحقق که عالم زمان و مکان و ماده باشد) تنزل نماید و هر مرتبه ای از وجود در سلسله طوایف و عرضیه دارای حکم خاص است و وقوع وجود در مرتبه عالی در صورتی که وجود علت باشد و یا وقوع آن در مراتب متوسطه و نازله بنا برو وقوع علیت و معلولیت در اصل وجود مقوم (یعنی مالیس بخارج) وجود واقع در این مراتب است نه وجود غنی علت از مقام خود تنزل و تجافی نماید و نه وجود

→

تفهیم و تفهم بآن اطلاق می گردد) تعیین محسوب می شود بآن مخلوق و حادث اطلاق نموده اند نه مخلوق متعین به تعیین عقلی یا نفسی یا مثالی ، و مادی و نه حادث مسبوق بعدم زمانی یا عدم دهری و سرمدی بل که قسم دیگر از خلق و تجلی و ظهور که لایعرفه الا لراسخ فی المعرفة كما هو المذکور فی لسان واحدی من العترۃ - ارواحنا فداه - وما ورد عنهم (ع) من حدوث الاسماء لابد ان يحمل علی هذا .

فقیر و محتاج معلول با فرض معلولیت در رتبه علت واقع گردد.

محقق مؤلف در (وصل) مربوط باصل مذکور درصدد اثبات وجواز وقوع تشکیک در ذاتیات برآمده و به تبع استاد بزرگ خود و شیخ اشراق برهان مشائیه از حکما را در نفی جواز تشکیک در ذاتیات رامورد مؤاخذه و مناقشه قرار داده و بالاخره بنا بر اصالت وجود انواع و اقسام تشکیک و تفاوت را در سنخ وجود قرار داده. و از آنجایی که وجود دارای مراتب متعدد و اطوار مختلف است و معانی و ماهیات و مفاهیم ناچار تابع وجودات هستند بین جواهر و اعراض از این جهت که قبول تشکیک می نمایند فرقی قائل نشده است.

در فصل ۶ از اصول باب اول اصول المعارف از وجود نفی اجزاء نموده است و از آنجایی که اصل حقیقت وجود جامع جمیع کمالات و منزله از جمیع نقایص است قهراً علاوه بر مبرا بودن این حقیقت از اجزا بطور مطلق - اجزای خارجی و ذهنی - نه فاعل دارد و نه غایت نه دارای موضوع است و نه ماده و نه صورتی دارد که بآن متصور گردد و چون وجود نفس تحقق در اعیان است نه کلی و نه جزئی است و نه عام است و نه خاص، نه مطلق است و نه مقید.

چون وجود از سنخ مفاهیم و ماهیات نیست دارای وجود ذهنی نیز نمیباشد و مفهوم عام بدیهی وجود، حقیقت وجود نیست بل که این وجود عنوانی وجهی از وجوه اصل وجود است که امری اعتباری است نظیر مفهوم شیء و امر که از حقایق متباینه انتزاع میشوند.

* * *

نظر بآن که وجود (حقیقت وجود) بخودی خود بدون تعین بجوهریت و عرضیت یعنی مقام صرافت ذات و محو ضت حقیقت بوجه من الوجوه ترکیب ندارد و آنچه فرض میشود در اصل وجود موجود است (لذا تعدد و تکرار نمی پذیرد) و افراد و تجلیات خارجی وجود نیز عین تحقق خارجی و عین منشأیت اثر است) قابل اکتناه و تصور نیست و وجود ذهنی ندارد و چون معانی و مفاهیم جوهری و عرضی بحسب اصل حقیقت در ذهن حاصل میشوند اگر وجود آتش نه مفهوم

آن در ذهن حاصل شود باید آثار خارجی آن نیز بر آن مترتب شود و آتش ذهنی خاصیت سوزندگی داشته باشد. درحالتی که فرق بین وجود خارجی و ذهنی آنستکه شیء در وجود خارجی دارای آثار است و در وجود ذهنی فقط مفهوم شیء حاصل آید.

اصل حقیقت وجود بحسب حقیقت بی نیاز و تمام و هستی و فعلیت محض است و مبرا و منزله است از جهات عدمی و چون صرف حقیقت وجود قابل تعدد و تکثر نمی باشد غیر از اصل حقیقت هرچه فرض شود ظهور و تجلی و تدلی آن حقیقت است و تفصیل و ظهور و بروز محسوب میشود لذا نه اسم دارد و نه رسم و چون فوق مرتبه آن اصل، چیزی متصور نیست قابل تحدید و تعریف نمی باشد.

* * *

چون صرف وجود قبول تعدد ننماید شریک در وجود ندارد چون غیر او حقیقت دیگر در مرتبه او متصور نمی باشد اصل وجود ماوراء ندارد هرچه که موجود است و بوجود متصف میشود مرتبه‌یی از آن اصل واحد و یا مظهری از مظاهر اسماء و صفات او محسوب میشود لذا هیچ کمال وجودی از علم و قدرت حقیقت دیگر در مرتبه او متصور نمی باشد اصل وجود ماوراء ندارد هرچه که از سنخ وجود و کمال وجود باشد عین اوست هیچ کمال وجودی از علم و قدرت و اراده و... فرض نمیشود مگر آنکه آن را داراست بنحوی تمامتر، هرچه از سنخ کمال فرض شود نمونه‌یی از اصل بی پایان اوست بر همه اشیاء احاطه دارد چون همه اشیاء از تجلی او ظاهر شده است.

بهمن لحاظ احاطه او احاطه قیومی و احاطه فعل او، احاطه سریانی است.

* * *

(اصل) الوجود یتنزل من سماء الاطلاق الی... وجود در مقام فعل و اظهار کمالات وجودی ناچار باید فیض و بخشش و خلق او از مقام صرافت ذات و اطلاق حقیقی احاطی تنزل نماید و نور شمس وجود از سماء اطلاق باعیان ثابته و ماهیات امکانیه (اراضی تقیید) تابش نماید تا همه را به نور خود که همان وجود منبسط

بر ماهیات باشد روشن نماید (چه نور عبارت است از وجود و ظاهت نیست جز عدم) و از آنجایی که عوالم مختلف و متعدد است و از برای جود مراتب متعدد متصور است هر مرتبه‌یی که باصل وجود نزدیک تر است حظ آن از کمال وجودی بیشتر و فیض مفاض بر آن تعامتر می باشد لذا در قوس نزولی وجود در مقام افاضه از عقل اول شروع نموده و بعد از طی درجات عقل بمقامات عوالم برزخی رسیده و از این عالم مرور نموده بعالم طبع و ماده میرسد و چون عنایت حق مقتضی اتمام فیض وجود و علت تمامیت دائره وجود است قوس دوم این دائره را باید فیض حق تمام نماید لذا ماده که مقام نازل وجود است باید بحرکت ذاتی به سوی کمال پیش رود و بعد از طی درجات نباتی و حیوانی و انسانی بحق متصل شود. در قوس نزول از عقل شروع نمود و بماده ختم شد، در قوس صعودی از ماده شروع نموده بعقل بل که بفناء در حق ختم میشود.

واسطه فیض در ابتدای وجود و اول ظهور حقیقت انسان کامل است و چون فیض توسط او باشیاء میرسد واسطه در تدبیر نیز اوست و همین انسان است که در مقام قوس صعود نیز قافله سالار وجود است و به تبعیت او اشیاء بحق اول متصل میشوند و قیامت هر شیء قائم می شود (این که تو داری قیامتست نه قامت).

* * *

برخی از موجودات چون حالت منتظره در قبول فیض از فیاض مطلق ندارند صرف امکان ذاتی آنها کافی از برای قبول فیض از جواد مطلق است لذا وجود آنها مسبوق بعدم زمانی نیست و قدیمند بقدم حق و لذا بحسب نفس ذات و باحاطه مرتبه ماهیت از باب آنکه (کل ممکن لیس ومن حیث وجود علته ایس) وجود از مقام ذات آنها مرتفع است مسبوق الوجودند بعدم مجامع نه عدم مقابل. این قسم از حقایق وجودیه باقی بقاء حقند نه باقی به ابقاء حق. عقول مجرد و عوالم برزخی در قوس نزول و معراج تحایل ازلی الوجودند و قدیم به قدم حق و ازلیت وجود مطلق ولی وجودات برزخی و عقول مجرد در قوس صعود مسبوق بعدم زمانی و مالا متصف بحدوث زمانی میباشند. حقایق موجود در عالم ماده و زمان و مکان و عبارت تعامتر عالم ماده و جواهر و اعراض عالم مادی مسبوقند بعدم زمانی

و چون هر حادثی باید مسبوق الوجود بعدم زمانی باشد و در ماده و هیولای مستعد از برای قبول صور جوهری تحقق پذیرد ناچار غیر از امکان ذاتی بامکان استعدادی نیز در قبول فیض محتاج است لذا نحوه وجود موجود مادی متجدد و متصرم و سیلان و متحرك بل که سراسر عالم ماده نفس حرکت و تجدد است و هر جسم مادی غیر از ابعاد ثلاثه از باب آنکه حرکت رخنه در ذات و نحوه وجود آن نموده است بعد دیگری نیز دارد که زمان باشد چون حرکت بحسب وجود با زمان متحد و بحسب تحایل عقلی زمان از عراض حرکت محسوب می شود .

در مقام خلق و ایجاد حقایق وجود از عقل شروع نموده بماده ختم می شود دوباره از ماده شروع نموده بعد از طی درجات و منازل وجودی بمرتبه عقل می رسد و در برخی از نفوس از عقل گذشته و در حق فانی می شود فالوجود ابتداء و كان عتلاً ثم برزخاً و خیالاً ثم صورة و مادة فعادت متعاکسه فکانه دار علی نفسه .

(وصل) مؤلف محقق در این وصل کیفیت ظهور و بروز وجود را در سلسله بدء و عود تقریر نموده و در این وصل چند مطالب اساسی را برشته تحریر آورده است یکی آنکه فیض وجود دائماً باید بحسب سنت الهی از عالی بسافل برسد و این همان مدلول قاعده امکان اشرف است که از قدما نیز نقل شده است و در کلمات اهل عصمت و طهارت نیز بآن اشارت شده است .

دیگر آنکه بین مراتب وجودی در نزول و صعود وجود همان طوری که طفره محال است و امکان ندارد که فیض قبل از مرور به مراتب وجود اشرف و مراحل وجود اکمل بموجود اخس واصل شود ، بین مراتب وجودی عدم وجود ندارد و هر معلولی در خارج متصل بعات خود میباشد .

مثلاً مقام صرافت وجود و مرتبه ذات حق بعد از تجلی در مقام احدیت و واحدیت که شئون ذات محسوب میشوند متصل بعقل اول است یعنی : آخر مراتب الوهیت (بعد از مرتبه ذات) که از باب عدم تعین به جهتی از جهات خلقی و مصدری متعین نمی باشد) اول مرتبه عقل است و آخر درجه وجودی عقل اول متصل بعقل ثانی است لذا جمیع مراتب عقول طولیه در سلك وجود واحد قرار

دارند و این مطلب را محقق فیض جهت رفع شبهه‌یی که چه بسا بنابر قول به تشکیک در مراتب وجودی و اینکه بین عقل و عقل دیگر و برزخی و برزخ دیگر وجودی متوسط بین این دو امکان دارد و بنابر قاعده امکان اشرف باید از حق صادر شود (۱).

چون طفره در مراتب عقول و تنزلات وجودی و حرکات غیبی (عالی اصطلاح) مثل طفره در حرکات حسی و مادی محالست باید فیض بعد از مرور به درجات عالی به وجود سافل و اخس برسد بنحوی که هر غیر عالی بوجود عالی متقوم باشد بنابراین موجوددانی محقق نمیشود مگر آنکه موجود عالی قبل از آن تحقق یافته است.

در قوس صعودی و معراج ترکیب نیز فیض بعد از قبول تنزلات و استقرار در رحم عالم طبع و ماده باید تمام درجات سافل را بپیماید تا به درجات عالی برسد و هر وجوددانی زمینه و ماده است جهت تحقق وجود عالی بدون تحقق طفره. مثلاً وجود قبل از طی درجات نباتی و حیوانی به عالم انسانی وارد نمیشود بحسب قاعده امکان اخس و عدم جواز بل که امتناع طفره در قوس صعود، و در این قوس از دایره وجود جمیع مراتب وجودی بحسب واقع در سلك وجودی واحد قرار دارند تا آنکه بین شریف و اشرف و یا اشرف و اخس امور غیرمتناهی محقق نشود. و دیگر مقدمه از برای تحقق قوس صعود و زمینه از برای حصول دایره تامه در عالم هستی و رجوع حقایق الی مابعدیت منه حرکت ذاتی و تحول جوهری است (۲).

۱- مفاد قاعده امکان اشرف آنست که باید فیض قبل از وصول به اخس باشرف برسد و واجب است تحقق اشرف قبل از اخس، و عدم تحقق اشرف قبل از اخس از چند شق خارج نیست، یا اینکه اشرف بعد از اخس واقع میشود و یا قبل از اخس یا با اخس؛ صدور این دو در یک رتبه معاً مستلزم صدور کثیر از واحد حقیقی است.

۲- اصولاً و بنا بر قواعد مقرر در فن حکمت متعالیه قول تباین در انواع اصل و اساس صحیحی ندارد و عالم وجود، از باب آنکه وجود نور و ظهور محض است در سلك وجودی واحد شخصی قرار گرفته و تجلیات و مظاهر وجود متصف به تشکیک و امکان و یکون یک حقیقت و اصل متفنن و وسیع الدرجات است که: یک نقطه دان حقیقت ماکان و مایکون این نقطه که صعود نماید گهی نزول موافقاً لقوله تعالی: هو الاول والاخر وهو الظاهر والباطن، الاله الخلق والامر، وهو الکبیر المتعال،

والیه یرجع الامور

و نیز در این (وصل) بیان نموده‌اند که حقایق وجودی در قوس صعودی (از باب اتصال مراتب بیکدیگر) برخی در مرتبه‌ی عالی و برخی در مرتبه‌ی نازل و برخی اوساط و متمایل بطرفین اعالی و ادانی میباشند و این خود دلیل بر عدم تحقق طفره در نظام هستی است بطور مطلق مثل اینکه برخی از نباتات متمایل به عالم حیوان و شاید قدمی کوتاه بباب حیوانیت نهاده باشند مثل درخت خرما و برخی از حیوانات بافق عالم انسانی متمایل باشند مثل - قرده - که دارای بعضی از خواص و عوارض مختص به انسانند و هکذا (چون وجود دارای عرضی عریض و تشکیک خاصی است چنین امری امکان دارد مثل اینکه ملاصدرا در مقام تبدیل عنصر آب به‌هوا گوید ممکن است صورتی نسبت به‌هوا محض آب و نسبت بآب محض هوا و یا واسطه بین این دو واقع شود) .

در فصل آخر باب اول مؤلف موجودات را منقسم نموده است به وجود مجرد قائم بذات و غیر حال در ماده و موضوع که در مقام تحقق، فیض وجود حق بدون فراهم نمودن زمینه بآن هستی می‌بخشد و وجود مادی و صور حال در مواد که تحقق خارجی صورت قائم بماده و یا ماده متقوم بصورت بدون حصول وحدت و اتحاد بین این دو شیء مرکب از صورت و ماده وجود خارجی بخود نمی‌گیرد مثلاً انسان مرکب از ماده و صورت بدون آنکه دوجزء خارجی آن بوجودی واحد متحقق شوند موجود نمیشود و همیشه بین دوجزء صوری و جوهری (ماده و صورت) وحدت محقق نمیشود و دوجزء منشأ محقق مرکب نمی‌گردند مگر آنکه در خارج متحد شوند و در ترکیب اتحادی از آنجایی دو موجود بالفعل متحد نمیشوند و اتحاد دو وجود متحصّل و غیر مبهم محال و ممتنع است باید یکی از دوجزء مبهم وقوه و لا متحصّل و جزء دیگر منشأ تحصيل آن گردد لذا اهل تحقیق گفته‌اند. حصول شیء، برای شیء دیگر و تقوّم شیء، بشیء دیگر (در صورتیکه احدهما قوه وجود دیگر باشد) یا وجود یکی از برای دیگری محقق نمیشود مگر آنکه یکی بمنزله قوه و دیگری ملاک تحصيل و جهت فعالیت آن واقع شود .

اصل آخر باب اول کتاب در این مسأله است که عدم دارای ماهیت و حقیقت نیست و عدم هر شیء همان رفع آن شیء است و بین اعدام از جهت عدم (بدون

اضافه بملکات و وجودات) تمیّز نیست، و وجود هرشی، عبارتست از نحوه تحقق و ثبوت خارجی هرشی، و وجود هرشی، نفس هویت شی' است و عدم آن شی' رفع آن میباشد. هرشی' دارای يك هویت و حقیقت و يك وجود و تحقق است، ذات واحد دارای وجودی واحد و عدم واحد است.

مؤلف برخی از فروع مربوط باین بحث را در این جا بیان نموده است (۱).

باب ثانی در علم و جهل و ما فی معناهما

اصل اول از باب ثانی مشتمل است بر تعریف معنای علم و جهل و تقریر این اصل که علم همان حصول صورت شی' است از برای عالم و ظهور شی'، (معلوم) نزد عالم یا از برای عالم بنحو تجرد و عدم ملا بست باماده و جهات مانع از علم و حضور و کشف و انکشاف است. بنابراین جهل مقابل علم است و دوشی، متقابل اجتماع نکنند لذا برگشت علم و جهل به نحوی از وجود و عدم است. مؤلف علامه در این بحث اقسام علم را بیان و تحقیق نموده است و بعد از بیان وجه فرق بین علم بذات و علم بغیر و نیز فرق بین حضور ذات معلوم از برای عالم یا بصورت و نقش مرتسم آن در مقام بیان علم نفوس انسانی بحقایق خارج از ذات خود، طریقه استاد خود ملا صدرارا انتخاب نموده است که همان اتحاد نفس عاقل با عقل فعال یا رب النوع انواع مادی باشد. و نیز بیان نموده که لازم است نفس مسافر الی العقل الفعال در اول مرحله وجود قوه و هیولای صور عقلیه باشد تا بتواند بحسب نفس ذات و جوهر وجود بحرکت ذاتیه بعقل فعال پیوندد، چه آنکه عقل مجرد صور تمامیه و علت غائیة نفس انسانی است و هر معلولی باید باصل

۱- آنچه که فیض در این مباحث بیان نموده است تلخیص مباحث موجود در کتب استاد کبیر خود است و در بعضی از مواضع عین عبارات استاد را بدون تغییر و تبدیل تحریر نموده است از جمله همین بحث که «العدم لیس له ماهیة الا رفع الوجود...» این همان بحث امتناع و عدم جواز اعاده معدوم است که اهل مرغان آن را از فروع قاعده کلیه (لا تکرار فی التجلی، وان الشیء لایشمر ما شباهه کل المشابهة... دانند.

وجود متصل شود. کنایه آنکه نفس اگر جوهر مجرد بالفعل و امر محصل تام الوجود (در مقام ابتدای وجود) نباشد و نسبت بصور عقلیه، و خزینۀ عقول مفصله لا بشرط و مبهم و غیر متصل نباشد متحد با عقل نشود (۱).

مؤلف محقق در این مسأله برخی از ادله استاد عظیم خود را بر اتحاد نفس با صور عقلیه و اینکه نفس قبل از صور عقلی و ظهور صور عقلی در جوهر نفس مظالم و کدر بود و بواسطه صور عقلی حقایق را رؤیت می نماید، پس نفس صور مغاض بر اوج نفس چشم عقلی و بصر معنوی آن محسوس میشود و اگر جوهر ذات نفس متحول بصور عقلی نشود و صور عرض زاید و مرتسم بر جوهر روح باشد، باچه قوه بی همین صورت را مشاهده می کند (۲).

مؤلف در وصل مربوط باین اصل بذکر این نکته پرداخته است که علم به صور حال در ماده و اعراض متعلق بصور جسمانیه تعاقب نمی گیرد، بعلم آنکه صور قائم بماده و جسم مرکب از اجزاء مقداریه فاقد صراحت ذات و صمیمیت وجود و تحقق است و در آن ملاک جهل که همان تفرق اجزاء و وقوع در مکان و زمان و قبول اوضاع و اشارات حسیه باشد بالذات مانع علم و ملایم با جهل و عدم انکشاف است نه خود را ادراک نماید و نه مدرك واقع شود و امری که از خود جدا و متفرق و خود حصول جهت ذات خود ندارد باین نحو از وجود مشهود و معلوم نگردد، الا بالعرض کما حققه استاذه العالیم... فالمعالم بالذات من کل شیء، لیس الا صورا ادراکیه قائمه بالنفس متحدة معها لاصورا مادیة خارجیه، سواء كان العلم بطریق الاحساس او...

از برای تصحیح معلومیت صور جسمانیه جهت علل عالیّه برهانی اقامه نموده است که منافات با گفته او دارد و سید محقق داماد نیز

۱- لان العلم بالامر الخارج عن ذات العالم هو كالعلم بذات العالم، وبما فی ذاته فلا یتحقق الا بالاتحاد بالمعلوم والاستكمال به بان یكون العالم فی نفسه ناقصاً من جهة هذا العالم، فیصیر تاماً بالمعلوم.

۲- برهان فیض در این مسأله نارساست چه آنکه خود گفت ملاک جهل در حقایق مادیه حکم فرماست و موجود مادی بهیچ نحو از انجا با حفظ این وجود معلوم و مشهود واقع نشود.

بهمین طریق خواسته است سجّل کون و دفتر وجود را مشهود حق و آخر مراتب عالم بدانند و آن این که اجسام از آنجایی که ظلال وجودات معنویه و اشعات حقایق مجرده اند و از باب آن که تقشّر اجسام به نفوس و عقول متصل بعالم طولیه خود می باشد و بقدر اتصال بعلم خود و باندازه وسع وجود خود، خود و علل خود را درک نمایند و مآلاً معلوم عالم خود نیز از آن جهت که معاونند میباشند - لابد مراد ایشان همان علم بسیط است که هر شیء بقدر حوصله وجود خود از باب سریان عالم و شعور و عشق و بهجت و اراده، در همه حقایق سریان ظهور حق مطلق در مرانی آفاق و انفس بحق اول و نفس وجود خود عالمند. برای اثبات این اصل اصیل لابد من بیان مطلب آخر و تحقیق طور دیگر در بحث بسبک اهل الله که: وان شیء الا یسبح بحمده و لكن لا تفقهون تسبیحهم اولای فقهون. مؤلف در اصل دیگر از باب دوم اصول المعارف در صدد تعریف (نور) برآمده است و بمتابعت حکمای اشراق نور را به: الظاهر لنفسه والمظهر لغيره - تعریف فرموده است چه آنکه هر چه بحسب ذات واجد ظهور نباشد واسطه ظهور غیر نشود (۱) پر معلوم است که ظلمت برخلاف نور نه خود دارای ظهور است و نه غیر را ظاهر نماید (۲) مؤلف نور را بوجود و عدم رابطه را ارجاع داده است و وجود مظلم از باب آنکه در دسترس بصیر قرار نمی گیرد مظالم و

۱- الله نور السماوات والارض. قرآن کریم از عجایب آیات الهیه است شخص مثل نگارنده منفر در او هام را متحیر مینماید تا چه رسد بکسانی که بواسطه حصول سنخیت بین آنها و مبدء کلام الهی همه معارف را از قرآن می فهمند. آیه بمعنای منور سماوات و ارض آمده است؛ (بنابر تفسیری که اعلی شاهر از آن نمایند) بمعنای موجد سماوات و ارض و مبدء ظهور آن می شود سر بسته گفت: سنخ وجود از صقع ربوبی است اگر تعین سماوی و ارضی مرتفع شود کما اینکه در واقع همیشه مرتفع است باقی نمی ماند مگر حق و شئون ذاتی او، آنچه که اختصاص بجهت قابلی ممکن دارد تعین امکانی لازم ظهور حق و تنزل وجود مطلق و امری اعتباری و عارض وجود مطلق است و وجود مطلقاً از صقع ربوبی است وجود صرف تعدد نپذیرد پس مراد از سماوات و ارض قوا بل امکانیه است که وجود آن از حق است که بحق بر میگردد.

۲- آخوند ملاصدرا در تعلیقات بر حکمت اشراق نور را مساوق وجود و ظلمت را مساوق عدم داند و بر شیخ اشراق و شارحان کلمات او که لفظ نور را فقط بر مجردات اطلاق نموده اند (و نور حسی و اعراض نفسانی مانند علم را نیز، نور دانسته اند) اشکال نموده است چه آن که هر وجودی در مقابل عدم ظاهر است و نور، بنا بر این اطلاق ظلمت بر مادیات بی وجه است.

تاریک است با اینکه در مقام ذات خود موجود است آنچه نه خود موجود است و نه برای غیر تحصیل و وجود دارد ظلمت حقیقی است ، پس مظالم بودن اجسام و صورتی که مورد ادراک بصری واقع نشوند امری نسبی است .

محقق فیض ، فروع متفرع بر این مسئله را در این اصل تقریر نموده است و با بیان وسیع ترجمیم مدرکات قوای انسانی را اعم از مدرکات ذائقه و لامسه و سامعه و ... به نور برگردانده است و از باب آنکه همان نحوی که ضوء ظاهر است جهت قوه باصره بذات خود و غیر رانیز ظاهر می نماید همین نحوی ، صوت نیز جهت سامعه بذات خود ظاهر است همین نحو است مشمومات و مذوقات برای شامه و ذائقه (لذا صوت جهت غیر حاسه سمع و طعم جهت غیر حاسه ذوق ظاهر نمی شود) ضوء نیز از برای غیر باصره ظهور ندارد بنابراین حصول هر مدرکی برای مبدا ادراک خود به نحو ظهور و انکشاف است . از این باب میشود گفت : لولا النور ، ما ادرك شیء ، لامعاوم ولا محسوس ولا معقول . کما اینکه اگر اصل وجود پادرمیان نهد نه مدرکی تحقیق دارد ، نه مدرکی . بناءً علی هذا بحسب برهان نور و وجود يك اصلاند و ظلمت و عدم نیز جدا از هم نشوند .

* * *

اصل دیگر این باب در بیان حقیقت حیات است و تحقیق اینکه حیات با فعل و ادراک مساوق است و موت مقابل این دو قرار دارد و حیات و موت بوجود و عدم راجعند. انهایه حیات بردو قسم است حیات ذاتی و حیات عرضی و هر موجودی بقدر حوصله وجود خود حی و مدرک و فعال است و از باب سریان علم و قدرت و اراده و سمع و بصر و حب و عشق در ذراری وجود همه حقایق حی و زنده اند حتی مادیات و جمادات و در جمادات که مشهور از حکما و فلاسفه آنها را میت میدانند حیات در کمون است و ظهور ندارد لذا بنا بر وجهی خود از این امر غفات

→

از باب آنکه ذات حق بصریح ذات که عین وجود و کمالات وجودیه است مبدا تجلی اشیاء است وجود در جمیع مراتب تجلی و ظهور عین جمیع اوصاف وجودیه است از جمله علم و اینکه در اجسام علم و حب و اراده وجود ندارد، علم و حب و عشق و اراده مضاعف منفی است نه علم بسیط که عین وجود است .

دارند و یا آنکه منفمران در عالم طبع از این معنا غفلت دارند ولی هوشمندان (۱)
صومعه ملکوتی بر این امر واقفند که :

استن حنّانه از هجر رسول گریه می کردی چو ارباب عقول
ولا تفقهون تسبیحهم که :

ماسمیعیم و بصیریم و هشیم باشما نامحرمان ما خامشیم

* * *

محقق فیض در اصل دیگر این باب برهان بر لزوم رجوع جمیع کمالات وجودیه بحق مطلق اقامه نموده است چه آنکه همانطوری که اصل وجود ممکنات و حقایق فقیرالذات بمبدء غنی بالذات منتهی میشود صفات امکانیه لازم حقایق ممکنات بصفات واجب غنی بالذات منتهی میشود .

علم و اراده و اختیار و قدرت و حیات در ممکنات مثل اصل وجود امکانی بصفاتی وجوبی مبدء این صفات بر میگردند. و از آنجایی که وجود در مبدء عین همه کمالاتست ، صفات امکانی منبث از وجود جامع جمیع کمالات است و تعدد مفهومی صفات، منافات با وحدت آنها در عین وجود و استهلاك این صفات در مقام ذات ندارد که «کمال التوحید نفی الصفات عنه» (۲) لشهادة کل صفة انها غیر الموصوف ...» جمیع صفات در مقام احدیت وجود عین ذات حق است و برگشت

۱- وان شئت قلت: هر موجودی باعتباری مظهر جمیع اسماء و صفات و مشتمل بر جمیع کمالات و نیز باعتباری مجمع جمیع حضراتست. حتی برخی از ابناء شهود معتقدند اسماء مستأثره نیز در حقایق مظهر دارند ولی مظهر آنها مثل مبدء آن مستأثر است که: مامن دابة ... ان ربی علی صراط مستقیم .

۲- کمال توحید نفی صفات زائده از مبدء وجود است چه آنکه زیادت صفات بر ذات منافات با وحدت حق حقیقه اطلاقیه دارد. ممکن است این کلام معجز نصاب از رئیس الموحّدين و قبله العارفين اشاره باشد به استهلاك جمیع تعینات از جمله صفات در مقام ذات چه آنکه مقام ذات مقام نفی تعینات است و اطلاق هر اسم و رسمی بر آن مقام مستلزم تعین مقام غیب ذات است .

همه عناوین بوجوب ذاتی ازلی سرمدی و جمیع اضافات و نسب باضافه واحد اشراقی برمیگردد، کما اینکه مبدء جمیع سلوب، سلب امکان است.

* * *

وصل بعد از فصل سابق در بیان نسبت ذات و اسماء الهیه است بماسوای خود از حقایق امکانیه (۱) و معالیل خارجیه.

کثرت حقایق وجودی و اختلاف ممکنات بحسب مجرد بودن و مادی بودن و زمانی و دهری بودن و اتصاف برخی از حقایق به ازلیت وجود و وقوع برخی در دار حرکات و متحرکات سبب نمیشود که نسبت حق اول باین حقایق مختلف گردد. معیت ذات او با حقایق معیت قیومی و نسبت فعل او بوجودات نسبت سریانی است و نسبت ایجابی و معیت قیومی او بهمۀ اشیاء متساوی است و چون محیط بزمان و مکان و متغیرات است تغیر، و تصرم مخلوق موجب تغیر در خالق بل که سبب تغیر در وجود منبسط که فعل وحدانی اوست نمیشود و تحقق تدریجی و زمانی برخی از حوادث مستلزم وجود صفت امکانی در حق اول و علت اتصاف حق بصفت امکانی ذات حق با اضافه بممکنی از ممکنات نمیکردد و منافاتی بین ثبات خلق و دوام ایجاد و تغیر و حدوث و تصرم و تجدد فاعل ثابت قیومی نمیباشد (۲) بخصوص بنابر حرکت در جوهر و ثبات تغیر در زمانیات و ذاتی بودن حرکت در جوهر و اصول و تبعیت اعراض و فروع از ذاتیات و استثناء ممکنات متحرکات از جعل در تصرم ذاتی و مسلم بودن این اصل که فیض ثابت حق در مخلوق زمانی متصرم ذاتی و در ابداعات ثابت دائمی است.

۱- اسماء الهیه صورت ذات واعیان ثابته و ضرور علمیه صورت اسماء الهیه و حقایق خارجیه صور علمیه و مظهر اعیان ثابته اند و از باب اتحاد ظاهر و مظهر، اسماء عین ذات، واعیان عین اسماء و اسماء عین صور خلقیه و صور خلقی عین مظاهر خارجی و نتیجه حق و خلق منحندند ولی اتحاد حقیقت و ریقت باعتبار فنای حقایق در مقام تجلی و ظهور حق به اسم قهار:

ما عدمهائیم و هستیهای ما تو وجود مطلق و هستی ما

۲- سنل عن بعض العرفاء عن قوله: «کل يوم هو فی شان...» قال: شون بیدها لاشون یتبدلها.

* * *

وصل - از آنجایی که جمیع جهات لازم ایجاد و خلقت و فیاضیت عین ذات حق است و آنچه که مدخلیت در علیت تامه واجب حق دارد، در مقام ذات او متحقق است بدون حصول صفات متجدد و حادث حق اول دائم الفاعلیه است. چون مبدا جمیع حقایق اوست، نمیشود دارای صفات زائد باشد بواسطه آنکه همه صفات باید منتهی شوند بمبدا واحدی که واحد حقیقی اطلاقی باشد و در آن کثرت بوجه من الوجوه موجود نباشد.

فیض در (وصل متصل به فصل این باب) در مقام بیان مطاب نفیسی است که عرفا آن را در مسفورات خود تقریر نموده اند و آن مسئله متبوعیت اشیاء نسبت بعلم حق و تابعیت اشیاء نسبت بعلم حق در نشأت وجود حق و خلق (۱) است. ولی عبارت عرفا و مقصود آنان بحسب ظاهر غیر آن چیزی است که مؤلف فرموده است بنابر این علم مقدم بر ایجاد که سبب وجود اشیاء است متبوع و اشیاء و معلومات خارجی تابع علم حقند و از طرفی صور خارجی اشیاء چون از مراتب علم حقند از این احاطه این علم فعلی تابع و مقارن بل که عین اشیاء است. حقیقت علم مثل وجود دارای مراتب متعدد است علم در مرتبه وجود حق عالمی تام و فوق التمام و غیر متناهی و تام الانکشاف و در مجردات و حقایق عقایات محدود و منزل و در حقایق مادیات مشوب با ظلمت و ممزوج با جهات جهل و اشیاء باعتبار وجود علمی

۱- عرفا علم ذاتی را که همان حضور و نور و شهود باشد مبدا ظهور و تعین حق و اشیاء در مقام احدیت و واحدیت دانسته اند و باین اعتبار خلق و ایجاد نیز تابع این علمست ولی از آنجایی که صور علمی اشیاء که همان اعیان ثابته و تعینات امکانیه باشد بر طبق استعداد و ذاتیات خود طلب ظهور وجود نمایند و حق بر طبق استعدادات کامن در اعیان بفیض ظهور و نور وجود خود آنها را ایجاد کند از این جهت علم تابع معلوم است و این تبعیت سبب نمی شود که علم حق علم انفعالی باشد نظیر علم متخذ از صور خارجیه. حکمای مشایی با آنکه بصور مرتسمه و نقوش ذهنی در علم حق قبل از کثرت به اشیاء قائل هستند ولی این علم را چون سبب وجود معلوم در خارج است علم فعلی دانند باین معنا که ذات حق بمعنایت این صور و بر طبق نقوش عرضی مرتسم در ذات مبدا ایجاد حقایق است.

در موطن علم حق کامل و تام انکشاف و در مرتبه نازله وجود ناقص و بحسب وجود علمی ضعیف و بالاخره... ماعندالله منها احق مما عند انفسها و...

* * *

فیض در - وصل - مربوط به فصل و اصل باب ثانی در صدد رفع شبهه‌یی است که از تقریر معضلات سابق چه‌بسا در اذهان خطور نماید گوید:

فاعلیت حق نسبت باشیاء و حصول و حضور اشیاء درعام حق مستلزم آنکه حقایق مخلوقات باعتبار نحوه وجود تکرری در ذات حق موجود باشند و کثرت آنها باعث انشلام وحدت حق او شود نیست (۱) برای آنکه وجود دارای مراتب مختلف و مشکک است و هر وجود کامل مشتمل است بر وجوددانی ولی با قطع نظر از حد و نقص و این حد و نقص لازم معلولیت و امکان مانع از تحقق و ظهور و انکشاف ناقص در مرتبه وجود عالی نیست بلکه از شرایط تجلی و علایت و معلولیت همین اشتغال علت بر وجود معلول و انکشاف خاق در مرتبه وجود حق می‌باشد.

* * *

(اصل) در کلام اهل عرفان و محققان از حکما از جمله استاد مؤلف علامه - صدرالحکماء العظام - این جمله دیده می‌شود: انه تعالی مبتهج بذاته ابتهاجاً منزهاً من الانفعال این ابتهاج همان ادراک ملایم و معلول تمامیت ذات و جامعیت حق نسبت بکافه فعالیتات و کمالات و تنزه ذات او از جمیع نقایص و شرور است و

۲- این شبهه از دوجت ممکن است حاصل شود. یکی اینکه حق باعتبار علیت از آنجائی که علت تمام معلول و معلول باید باعتبار وجوب سابق در مرتبه وجود علت یک نحو ثبوت و تحقق داشته باشد که از آن به‌سختی نیز تعبیر شده است و دیگر آنکه وجود علمی اشیاء مبده انکشاف و بالاخره منشاء تحقق خارجی آنهاست پس باید خلق در موطن حق موجود باشد و این خود مستلزم کثرت و موجب بودن علت و معلول در یک سنخ از وجود و حقیقت خواهد شد.

همین حب بذات و عشق به اسماء و صفات مبدء وجود حقایق امکانیه و منشأ (۱) سریان عشق و حب و شوق در جمیع ذراری وجود است چون حب بذات منشأ ظهور اسماء و صفات و مبدء تعین صور اسماء و صفات (اعیان ثابته) و بالاخره موجب تجلی حق در مرآت آفاق و انفس است لذا در وصل بعد از این اصل مؤلف علامه گوید:

همانطوری که ذات حق ازلی والهیّت او سرمدی و دائمی است از آنجایی که صفات کمالیه عین ذات و جمیع صفات بوجود جمعی احدی ذات موجودند بازلیت ذات و سرمدیت آن ازلی و سرمدی میباشدند. ادراک ذات، ادراک جمیع صفاتست و بعین ادراک و شهود ذات در موطن و مشهد ذات جمیع حقایق را مشاهده می کند، چون این احاطه و جمعیت در ذات و شهود و ظهور حقایق در ذات صرف وجود و صرف انکشاف است، هیچ موجودی و وجودی از مشهد علم او خارج نیست و فرقی از این جهت بین موجودات مجرد و مادی و حقایق موجود در زمان و مکان نیست. چون ذات او صرف علم و صرف قدرت و صرف اراده و صرف حب و محض عشق و بهجت و سرور است معلوم و مقدور و مراد و معشوق بالذات اوست و احاطه تامه او نسبت بجمیع حقایق ناشی از اشتغال اوست بر جمیع حقایق در موطن ذات لذا تحقق خارجی اشیاء چیزی بر شهود او نمی افزاید. «ولایزیده کثرة العطاء الاجوداً و کرمّاً».

* * *

فصل - نظر بآنکه کمالات ذاتیه و شئون حقیقیه وجود عین ذات و منبعث

۱- در بحث غایت در این مسأله که عالی هرگز اراده سافل ننماید و بآن کامل نشود و از طرفی علت غائی متمم فاعلیت فاعل است بنابراین حق اول در مقام ایجاد باعتبار عشق بذات و حب بمعروفیت اسماء و صفات اراده نماید ایجاد حقایق امکانیه را از باب ملازمه بین حب بذات و عشق به آثار که: من احب شیئاً احب آثاره. بهمین لحاظ علت غایی و غرض نهایی از ایجاد و خلق همان ذات حق اول است تعالی جد ربنا. بالاخره حق تعالی دوست میدارد آثار خود را چون خود را دوست میدارد و در واقع «لا یحب الا نفسه».

از ذات اوست و صفت زائد بر ذات در حق متصور نیست کمال او بعلم ذاتی و قدرت ذاتی و اراده و حیات ذاتی است نه بصور و حقایق منشأ از ذات . و ملاک معلومیت اشیاء چون نفس ذات اوست منشأ انتزاع علم و قدرت و مبدء اتصاف او بصفات کمالیه معلومات و مقدورات و مرادات خارجی نمی باشد . لذا ورد عنهم (عایهم السلام) : انه معنى الربوبية اذ لا مربوب و حقيقة الإلهية اذ لا مألوه و معنى العالمیة اذ لا معلوم (۱) .

از آنچه که ذکر شد معلوم میشود که ملاک علم حق بحقایق و منشأ کشف خلاق قبل از ایجاد صور مرتسمه در ذات نیست و این قول باطل است و نمیشود مفاهیم عرضی و صور علمی منشأ انکشاف نفس حقایق وجودیه باشد و نیز امکان ندارد ملاک علم تفصیلی مبدء وجود بحقایق نفس حقایق اشیاء باشد باعتبار وجود خارجی چون این معنا مستلزم نفی علم عنایی حق و اثبات جهل نسبت باشیاء در مشهد ذات و موطن و مقام ربوبی است و هكذا سایر مشارب در علم حق .

* * *

از آنچه محقق فیض در مباحث قبل فرمود معلوم میشود که مبدء وجود بحسب صرافت ذات و محو ضت وجود جامع جمیع نشئات وجودیه است و ذات او مشتمل است بر کافه حقایق و مقام ذات حق واحدیت وجود ... کمجالات یری بها و فیها صور الموجودات من غیر حلول و اتحاد از این مقام به مقام و مرتبه کثرت در وحدت تعبیر نموده اند . کما این که حقیقت وجود بحسب فعل متجلی و ساری در کافه ذراری وجود است که از آن به مقام وحدت در کثرت تعبیر شده است و این دو مرتبه و مقام بحسب اصل ظهور و وجود اختصاص بحق دارد و

۱- اشاعره و معتزله چون محروم از فیض علم باب مدینه علم حضرت ختمی مرتبت بودند توفیق استفاضه از محضر قائلان به این کلمات نوریه را از دست دادند لذا آنهمه هفوات از متکلمان سنت و جماعت صادر شده است نفی صفات بطور مطلق از برخی از این اصحاب خناس و اثبات صفات زائد بر ذات و ارادات متجدده از بعضی از صاحبان وسوسه و اخوان شیاطین و قول به تعطیل از جمیع دیگر .

بهره خلق از آن تعینات لازم تجلی وجود است (۱) ملاک علم حق و شهود حقایق در موطن وجودیه همین است. غفلات از سر وجود سبب انکار علم حق (بحسب کیفیت) شده است و گرنه باعتبار کمیت احدی از حکمای اسلامی نفی علم از حق ننموده اند.

ولما لم یکن للمخلوق حیثیة سوی کونها اثرأ من آثار ذاته ورشحاً من رشحات فیضه و - جوده - فلا یمكن ان یتعلق بها ابتهاج و محبة منه سبحانه الا من جهة ابتهاجه بذاته (۲).

* * *

محقق فیض در فصل آخر باب دوم از طریق صرافت ذات و از باب آنکه حق تعالی وجود صرف است و صفات کمالیه وجود عین وجود اوست و ذات و صفات او همه بسیط الحقیقه اند و از باب آنکه بسیط الحقیقه و حقیقت بسیط و نامحدود از هر امری جامع جمیع مراتب آن سنخ و شامل کافه مظاهر موجود از سنخ خود میباشد حق اول صرف وجود و جامع و واجد کافه وجودات و صرف علم یعنی واجد جمیع انحا و اقسام علم و محیط بر کافه اقسام کشف و شهود است و کذلک صرف قدرت و صرف اراده و صرف حیات است و در (وصل)

۱- معنی وحدت وجود که محققان بآن رفته اند همین است و اصل وجود اختصاص بحق دارد و در دار وجود جز حق و شئون ذاتی او چیزی نیست ظاهر و مظهر اوست، ظاهرست از جهت ذات و مظهر است باعتبار فیض و تجلیات در کسوت موجودات.

۲- برخی از عامه فاس از مسأله تشکیک امری دیگر فهمیده اند و خیال کرده اند که سنخیت بین حق و خلق و تشکیک بین وجود خالق و مخلوق سبب می شود که این دو فرد یک طبیعت و در عرض یکدیگر باشند کما اینکه برخی از قاصران در اصالت وجود به اشتباه افتاده اند و گفته اند: وجود در صورتی که حقیقت واحد باشد چون وجود با وجوب مساوق است و حقیقت واحد است باید تمام افراد واجب باشند اگر این طبیعت اقتضای وجوب وجود دارد باید تمام افراد آن واجب بالذات و اگر مقتضی معلولیت است باید تمام افراد ممکن باشند.

بنا بر تشکیک در مراتب این توهم چه بسا در بادی نظر بوجود آید ولی حق آنست که معلول ممکن از سنخ حقیقت وجود نیست بل که ظهور اصل وجود و ظل وجود و بل که ظهور حقست و ممکن ثانیه مایراه الاحول.

بعد از این فصل در صدد رفع شبهه‌ای که چه‌بسا در این مقام وارد آید برآمده و گوید: باید دانست که وجود و علم و قدرت و سایر صفات کمالیه که از عوارض ذاتی وجودند اگرچه مشترکند بین حق و خالق بحسب مفهوم و از يك سنخ و حقیقت هستند بحسب مصداق ولی در درجه واحد نمیباشند و در حقایق تشکیکی میشود حقیقتی دارای عرضی عریض باشد بنحوی که یکمرتبه آن غنی محض و مرتبه دیگر فقیر محض، مرتبه‌ای در نهایت بی‌نیازی از غیر و استقلال در وجود و مرتبه دیگر عین فقر و نفس احتیاج باشد (۱).

* * *

وصل بعد از این فصل در معرفت صفات حق است و محقق مؤلف بیان فرموده‌اند که اکتناه صفات حق باعتبار آن که صفات عین ذاتند محال است. ولی مفاهیم صفات و اسماء الهیه از باب ظهور آن مفاهیم در عرصه تعقل و معرفت امکان دارد و از باب سریان احکام صفات در حقایق علم بصفات در مرتبه علم ذات نمیباشد معرفت ذات از باب آنکه ذات حق مقام غیب وجود و مرتبه کنز مخفی است بوجه من وجوه الادراک بحسب عام حصولی قابل ادراک نیست. اما معرفت افعال برای انسان حاصل میشود از مشاهده آیات جمال حق در مراتب وجودیه و هرچه مرتبه ادراک در مقام سیر در حقایق تمامتر و جامعتر باشد معرفت کاملتر است.

و از باب آنکه مقام ذات کبریت احمر و غیر قابل ادراک است مسأله تنزیه و تشبیه و انصاف حق بصفات خلایق و ایهام تجسیم و غیر اینها از مباحث مربوط به متشابهات کتاب و سنت باعتبار اسماء و صفات (و نحوه معیت او با اشیاء، قرب و بعد حق و نحوه احاطه بر اشیاء) حق است نه ذات او که: (کس ندانست که منزله معشوق کجاست).

۱- مگر باعتبار فنای عید در معبود و شاهد درمشهود و شهود تجلی ذاتی حق و انهدام ارکان وجود مجازی و شهود حق در مقام تجلی باسم قهار که در این مقام از عید نه‌اسمی ماند و نه رسمی، این فنا برای سالک محقق در نشأت دنیا و جهت خلایق در آخرت حاصل می‌شود:

هر که امروز، معاینه رخ دوست ندید طفل راهیست که او منتظر فردا شد

* * *

باب پنجم اصول المعارف مشتمل است بر مسأله علت و معلول، که از آن به سبب و مسبب تعبیر شده است معرفت غایات وجودی کائنات در این باب تحقیق شده است. بعد از بیان انحصار علل در چهار علت به بیان تفصیلی این علل پرداخته است.

باب ۶ این کتاب در نحوه وجود طبایع و اجسام مادی و کیفیت حرکت ماده بطرف غایات وجودی و نحوه تعلق و اعانت مجردات نسبت به طبایع تحریر شده است. محقق فیض در معنا و هویت اجسام مادی از باب آنکه فاعل مباشر جمیع حرکات طبیعت است، به تبع ملاصدرا، جمیع طبایع اجسام مادی را بحرکت ذاتی و جوهری سیلان و متحرک و در حال اشتداد میدانند و حدوث عالم را از این طریق اثبات می نماید، آنچه در این باب تقریر فرموده خلاصه افکار ملاصدراست در آثار متعدد خود که فیض بامهارت خاص کلیه مباحث تحقیقی در این مبحث را در اصول المعارف تلخیص نموده است.

در باب هفتم این رساله به تحقیق در مبحث حرکت و زمان و مکان و مسائل مربوط باین مباحث پرداخته و بر طبق مسلك عرفا معنی ازل و ابد و اسم دهر و دیهورا در طی این چند مسأله تقریر نموده و در آخر مبحث در صدد تقریر معنای حدوث زمانی عالم برآمده و با عباراتی رسا و بیانی شیوا این اصل مهم را تحقیق نموده است.

باب هشتم اصول المعارف در بیان معنای سماوات و ارض و عالم بین این دو و در نتیجه این باب مشتمل است بر معرفت نفوس و عقول و قوای غیبی و ظاهری و ملائکه و بهشت و دوزخ و نحوه وجود شیاطین و ابائسه فیض بعد از تقسیم مراد و عناصر به مرکبات و بسایط و تقسیم ممکنات به ابداعیات و مکونات به نحوه حصول حیات و زندگی در حقایق حاصل از ترکیب و بیان حقیقت نفوس پرداخته و بعد از اثبات دوام و بقا و زلیت حرکات مستدیره به چگونگی تدبیر حقایق و عنصریات و مرکبات ارض پرداخته و بالاخره منشأ ظهور و پیدایش نفوس ناطقه و عقول لاحقه

را ، تقریر و اثبات نموده است که در مقام قوس صعود همین هیولا و ماده است که از ناحیه حرکات ذاتی و تحولات به عقول کالیه پیوندد و عقول لاحق از ترقیات وجودی کامن در مواد و استعدادات حاصل شود .

محقق فیض در همین باب تقریر فرموده است که: ممتزج یا مرکب عنصری اگر جمیع درجات جمادی و نباتی و حیوانی را استیفا نماید به مقام اشرف نمیرسد و در قوس صعود برخلاف نزول و جُود از اخس شروع نموده به اشرف و اکمل و اصل شود، منشأ این حصول حرکات و ارادات ذاتی و اشواق جبلی و توقان عشقی است، سیر تحقق معاد و نیل هردانی بمقام عالی در همین اصل اَصیل نهفته است و چون استعدادات حقایق که ناشی از ذاتی بودن استعدادات در مقام عین ثابت هر امری است ، هر شیء معاد خاص دارد اگر چه همه بحق رجوع نمایند .

محقق مؤلف در همین باب براهینی بر تجرد نفوس انسانی با تجرد عقلی صرف و تجرد برزخی نفوس حیوانی ذکر نموده است . مؤلف در اواخر این باب به نحوه وجود و تحقق هستی ابالسه و شیاطین پرداخته و بیان کرده است که در عالم نفوس قوا و جنود خیر و شر ، حتمی الوجود و قضاء سابق بر ایجاد ، و استعدادات موجود در عالم مواد و استعدادات و نفوس مقتضی تحقق جنود خیر و شر است .

دو عالم افراخت اسپید و سیاه	و ان یکی آدم ، دگر ابلیس راه
چون مراد و حکم یزدان غفور	بود ، در قدمت تجلی و ظهور
بی ز ضدی ، ضد را نتوان نمود	و ان شه بی مثل را ، ضدی نبود
پس خلیفه ساخت صاحب سینه ای	تا بود ، شاهش را آینه ای

باب تاسع فی الخیر والشر ، والالذة والالیم (در این باب حقیقت (۱) ثواب و عقاب و بهشت و دوزخ و جنت و نار تحقیق شده است) .

۱- آنچه علامه محقق فیض در این باب تقریر فرموده است خلاصه افکار صدر المآلهین استاد اوست که در کتاب عین الیقین که مفصل این رساله است در صدر اغلب فصول و اصول کتاب این تحقیقات را بعنوان قال استادنا فی المعارف الحقیقیة و یا کلام افاد استادنا الحکیم الالهی عنوان یادکر نموده است .

فیض مثل سایر حکمای متأله در - اصل - اول این رساله این اصل مهم و اساسی را که وجود بماهو وجود - خیر - است و شر ، امری عدمی است که بعنوان شر هیچ حقیقتی صورت صحیح ندارد چه آنکه شر ، عدم ذات ، یافقدان کمالی وجودی جهت این ذات است ، باین معنا که عدم صریح ذاتی از ذوات و فقدان کمالی از کمالات لایق آن ذات شر محسوب میشود و باین معنا مسلماً امری وجودی نمیباشد (لأن الشیء لا یقتضی) عدم ذاته والامواجد ، و کذا لا یقتضی عدم کماله ... چه آنکه اقتضاء و عایت شیء و یا درخواست و خواهش شیء عدم کمال ذات خود را بالاخره برمی گردد، باقتضای شیء فقدان ذات خود را ، و منافی شیء نسبت بذات و کمال ذات خود علت رفع و حک شیء از صحنه وجود و عالم هستی) در این باب محقق شده است که شرور موجود در عالم وجود نسبت بخیرات موجود در عالم هستی اقل از قلیل است و نیز مؤلف تقریر فرموده است که بعد از تجزیه و تحلیل مباحث مربوط بخیر و شر ، باین اصل مسلم پی برده میشود که شرور اختصاص بحقایق موجود در عالم کثرت و ماده دارند ، و در عالم مجردات ، شر وجود ندارد ، و عالم ماده بواسطه لوازم ماده و تضاد حاصل از ترکیب صحنه شرور و اعدام لازمه حرکات و متحرکاتست ، و از آنجائی که حرکت بطرف کمال و جنبش بسوی صور و فعلیات ملازم باتکامل و استکمال است ، همیشه شرور در طرف و صحنه جهات دانی و در مرتبه متأخر از فعلیات است نه در اطراف و جوانب فعلیات و عالیات، لذا دائماً مواد و شرور محاط و خیرات و فعلیات محیط و مساطع بر شرور و شرور در ظرف مواد و استعدادات نیز امری نسبی و اعتباری است . مباحث مربوط به لذات و آلام اعم از لذات و آلام حسی و مادی و لذات معنوی یعنی خیالی و عقلی در مطاوی مباحث خیر و شر ، عنوان میشود لذا شرور در عالم آخرت نیز تحقق دارد ولی اساس و منشأ آن مواد و استعدادات متقدم بر نشأت آخرت و برزخ میباشد. و مسلم است که لذات و آلام اخروی مترتب بر نیات و اعمال حاصل از افعال و آثار صادر از نفوس در نشئات دنیاویه است و چون محقق فیض - رض - بتبع صدر الحکماء جهت تجسم و تقدیر نفوس انسانی - یعنی حیوانی - را امری

باقی ودائم میداند آلام و لذات اخروی منحصر در شرور و خیرات معنوی و عقلی نمیباشد و حشر نفوس در آخرت جدا از ابدان جسمانی متقدر نیست (۱) و نتیجه بهشت و جهنم دارای مراتب جسمانی و عقلانی و معاد نفوس جسمانی و روحانی است نه روحانی فقط یا جسمانی فقط (۲) .

مؤلف اصول المعارف در آخر این باب در کیفیت ظهور آخرت و یوم تجلی حق باسم قهار (۳) و بالاخره تکویر و انفطار و انشقاق سماوات و ارضین و طی بساط ماده و مواد - و تبدل الارض غیر الارض و طی السماوات کطی السجل لا لکتب - بنحو اختصار بحث نموده اند .

* * *

باب عاشر - ۱ - این رساله مشتمل است بر تحقیق در عالی ترین مباحث مرتبط بعلم اعلی و بهترین مسائل موجود در کتاب مجید و قرآن کریم یعنی تحقیق در حقیقت اصول نشأت وجودی و صورت و باطن موجودات و ارواح مقوم عالم ظاهر

۱- اکثر قائلان بمعاد، طریق افراط و تفریط پیموده اند، چه آنکه اکثر حکما بحسب مؤدای پرهان نه بحسب اعتقاد بمعاد روحانی معتقدند و به لذات و آلام جسمانی اعتقاد ندارند ، چون بدن و قوای جزئی نفس را مادی پنداشته و معتقد به بوار جهات جزئی و تقدیر نفوسند. و کثیری از مقلدین از متکلمین به مجرد بقاء نفوس اعتقاد نداشته اند لذا انسان را بعد از موت امری فانی و غیر باقی میدانند درحالی که نصوص کتاب و سنت ناطقند به بقاء انسان بعد از موت .

۲- آخوند ملا محسن در این باب به بیان نحوه تغذی نفوس در دنیا و آخرت مبادرت نموده و بعد از بیان معنایی جامع جهت غذا و تغذیه، تحقیق فرموده اند که حق اول باسم سرب هر موجودی را در هر نشأت، بمناسبت غذا و خوراک مناسب آن نشأت زنده نگه میدارد غذای جهت عالی انسان که مقام عقلانی آن باشد شهود حق اول و تغذیه از تسبیح و تقدیس است .

۳- باید متوجه بود که فیض کاشانی - قدس الله روحه - علاوه بر تبحر در علوم شرعی و تسلط کامل در حکمت نظری در تصوف و عرفان دارای سعه باع و تضلع کامل است . مؤلف در این باب به بیان کیفیت عذاب و نحوه ورود آن بر اهل عذاب و علت خلود در جهنم و کیفیت خلود در عذاب و بیان اینکه آیا عذاب از اهل نار قطع می شود یا عذاب برای مخلصین در جهنم دائمی است پرداخته است. نگارنده حواشی مفصل بر این موضع از اصول المعارف نوشته ام .

و باطن و صورها و توابعها .

مبحث مربوط به متشابهات و تأویل متشابهات از کتاب و سنت و تعبیر اعلام
در این جا تقریر شده است .

آخوند فیض - قده - در فصل آخر این کتاب بعد از تقریر و تحریر اصول
نشئات و تقسیم کلیات آن به نشأت ماده و زمان و مکان و دار حرکت و تجرک ، و
بیان این معنا که کلیات مراتب وجودی محصور است در عالم عقل صرف ، عالم
عقول طوایه و عرضیه ، و عالم مثال ، و برزخ ، و دار ماده و جهان حرکات و متحرکات (۱)
این مراتب از تنزل وجود و معراج تحایل حاصل آمده است . و از آنجایی که
صعود در سیر مد نور حاصل از نور الانوار بر طبق نزول و معراج ترکیب که مبدء
آن مقام استقرار در مشیمه رحم است محاذی قوس نزول واقع است قهراً بر اراخ
و عقول لاحق سبب ختم دائره وجود و عات وصول فروع به اصول و نهایت
به بدایات است .

فیض خواص هریک از این نشئات را تقریر فرموده است و در فصلی درمتمام
تقریر تطابق این مراتب وجودی در صدور و قبول فیض ، از فیاض مطابق برآمده ،
و از آنجایی که فیض حق از عالی به دانی واصل می شود و مقام نازل و دانی مرتبه
ضعیف مادون میباشد گوید : آنچه که در عالم ظاهر بظهور رسیده است از جواهر
و اعراض و حرکات و سکونات و ابعاد و مقادیر حتی طعوم و روایح دارای صورت و
اصلی در نشأت مقدم بر خود و آنچه که در عالم وسطی موجود است صورتی در
عالم اعلی دارد (۲) .

محقق مؤلف همین اصل را مقدمه از برای حل متشابهات از کتاب و سنت

۱- درلسان حکمای نجم از عالم ماده به گیتی؛ جهان ظلمت تعبیر شده است (که مقدمه از برای
وصول بعالم نور محض است و باعتبار ذات و عنصر مشتمل بر مواد جسمی ظلمانی و باعتبار صور اشتدادی
حاصل از حرکات اشتدادی نورانیست) .

۲- وجوب سابق بر وجود معلول همان وجود دانی در مرتبه وجود عالی است که صورتی دوزیر
دارد آنچه بر بالاستی . و بالاخره همین صورت زیرین بواسطه معراج معرفت و کمال به اصل خود پیوندد
و با آن متحد شود .

قرار داده است و از باب آنکه الفاظ موضوعند جهت معانی عامه انسان در ماکوت وجود مصداق انسان است و انسان ناسوتی نیز همان انسان ماکوتی است باحفظ اختصاص احکام مترتب بر مراتب. از همین باب است که اهل تحقیق گویند: (. . . ان متشابهات الكتاب والسنة محمولة علی ظواهرها ومحمولاتها الاولیه . . .) وغفات از این اصل سبب شده است که جمعی در فهم متشابهات از کتاب و سنت گرفتار اوهام شوند .

از این جا معلوم میشود سیر کلام برخی از اهل تحقیق که گفته اند : شخص موجود در نشأت دنیاوی نسبت بدرك معانی مربوط بآخرت مانند شخص خواب است . و متفرع بر همین معناست سیر تعبیر منامات یعنی تعبیر رؤیای نائم . نگارنده مسالك محقق مؤلف و مرام استاد محقق او صدر المتألهین را در معنای متشابهات از کتاب و سنت در مقدمه خود بر رساله متشابهات القرآن ملاصدرا مفصل تقریر و تحریر نموده است باین مقدمه رجوع شود .
خاتمه مباحث رساله مشتمل است بر بیان وجوه فرق بین عالم دنیا و آخرت بنحو تفصیل و بسط .

اصول المعارف *

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

نحمد الله على حسن توفيقه ، ونسأله هداية طريقه والهام الحق بتحقيقه ،
وقلباً موقناً بتصديقه ، وعقلاً نورانياً بعناية تسييقه ، ونفساً مطمئنة من الجهل
وتضييقه ، وفكراً سامياً عن زخرف الفاني وتزويقه ، وبصيرة تشاهد سير الوجود
في تغريب الدور وتشريقه ، وقريحة منقادة بزمام الشرع وتوثيقه ، ووقناً مساعداً
بجمع الكلام وتفريقه . ونصلّي على من اوتى جوامع الكلم ، وبه تمّ كمال مرتبة
النّبوة وختم ، وعلى آله خزان العلوم والحكم ، وهداة امته ، للآتي هي اقوم .
اما بعد فيقول محمد بن مرتضى المدعو بـ : محسن ، - احسن الله عواقبه -
هذه رموز ربانية ، اوتيتها من فضل الله ، وكنوز عرفانية انتقدتها من نقائص خزان
اهل الله ، وانوار ملكوتية اقتبستها من مشكاة المستضيئين بنور الله ، واسرار
جبروتية التمتتها من هدى الراسخين في العلم من اولياء الله . قدصرت ايّاماً
من عمري في مدارسها ، متعمّقاً في استكشاف حقايقها ، وقضيت اعواماً من
دهري في ممارستها ، معنّاء في استطلاع دقائقها ، بتمرينها مرة بعد اخرى ،

* كتاب اصول المعارف كه قسمتی از آن را در منتخبات فلسفی می آوریم مشتمل است
بر مطالبی كه نظیر آن در دوران قبل از ملاحدرا كمتر دیده می شود. مؤلف دانشمندان
یكی از عرفا و حكمای بزرگ ایران در دوران اسلامی است كه در علوم نقلی مانند تفسیر،
حدیث، فقه وقواعد فرعی از اساتید بزرگ شمرده می شود و وافى او جزو مدارك مهم
شیعه بعد از كافى در اصول وفروع احكام اسلامی محسوب شده است .

وتليينها كره غبّ اولی، حتی ازدادت لنفسی اشراقاً واعتباراً وضياءً واستبصاراً
فكشفت عنی اكنة استارها، وتبيّنت لی اعلامها ومناورها، يبراهين نورانية،
والهامات رحمانية، واشارات فرقانية، وامارات ذوقية وجدانية، فاطمات
نفسی اليها، وسكن قلبي لديها، وانشرح صدري لها، كمن قد وجد ضالّة له
عزيزة عليه، بلى: «ان الحكمة ضالة المؤمن.» «والحكمة اعزّ على اهلها
من الدنيا بما فيها، لأنّهم بالحكمة عرفوها فاستقذروها، واستكفوها عنها
وتركوها لأهلها وبينها، وشمروا لما هو خير وابقى تشميراً.» وبالجملة: «من
يؤت الحكمة فقد اوتي خيراً كثيراً»^١.

وانما حداني الى املاء ذلك وجمعه امور:

منها: كثرة محبّتي للعلوم الحقيقية والمعارف البرهانية، وشدة رغبتی
الى معرفة الاسرار الدينية والرموز الفرقانية، ومزيد اعتنائي بضبط ما تحقق
به واعتقده من امر الدين، وما اعتمد عليه في طريق الحق واليقين.

ومنها: حبّی لبّ المباني، وفصوص المعاني، وملالي من الاقوال المختلفة،
والآراء الغير المؤتلفة، وتطويل المقال بالقليل والقال، فرايت ان انظم الفرايد،
ورفض الزويد، بعد تفريق الخطاء عن الصواب، وتمييز القشر من اللباب، وان
اجمع شتاتها مهذباً لها تهذيباً، وافصلها فصولاً وجيزة مرتباً لها ترتيباً.

ومنها: ارادتي ان اجمع بين طريقة الحكماء الأوائل في الحقائق والأسرار،
وبين ماورد في الشرايع من المعارف والانوار فيما وقع فيه الاشتراك، ليتبين
لطالب الحق ان لامنافاة بين ما دركته عقول العقلاء، ذوو المجاهدات والخلاوات،
اولو التهيؤ لوردات ما يأتينهم في قلوبهم عند صفائها من العالم العلوي، وبين
ما اعطته الشرايع والنبوات، ونطقت به السنة الأنبياء والرسل صلوات الله عليهم»

من اصول المعارف .

غير انّه بقى الأولى العقول الصرفة من العلم بالله وانيوم الآخر مما هو وراء
طور العقل الجبهوى امور تممها لهم الرسل . وانّ نظر الانبياء اوسع واحدّ،
ومعرفتهم بالغة الى جزئيات الأمور وتعيين الأعمال المقربة الى الله تعالى ، كما
هى بالغة الى كلياتها . وانّ لهم قدرة النزول فى المعرفة الى العامى الضعيف الراى
بما يصلح لعقله من ذلك ، والى الكبير العقل الصحيح النظر بما يصلح لعقله .
وانهم اعلم خلق الله فيما غاب عنهم . وانّ همتهم فى معرفة حقائق امور النشأة
الآخرة اكثر منها فى معرفة امور هذه النشأة ، بل لا يخوضون من الفانية الاّ فيما
هو وسيلة الى الباقية . ولهذا لاسئل نبياً « صلى الله عليه وآله وسلم » عن التشكلات
البدرية والهالكية للقمر ، امر بالاعراض عن الجواب الى امر آخر ، تنبيهاً على
ان هذا السؤال ليس بهمهم ، وانما المهم من ذلك ما يقرب الى الله سبحانه والدار
الآخرة . واما اولو العقول الصرفة فلم يؤتوا من العلم والقدرة والنظر ماوتى
النبىّون ، ولم يصل افكارهم الى النشأة الآخرة كما ينبغي ، ومع ذلك فلا يجوز
التقصير فى شأنهم على وجه يفضى الى الازراء بهم وبايمانهم ، حاشاهم عن ذلك،
لاسيما وكلماتهم مرموزة . وماورد عليهم، وان كان متوجهاً على ظاهر اقاويلهم،
لم يتوجّه على مقاصدهم ، فلا ردّ على الرمز . وانما خضت من طريقتهن فى
ضوابط واصول كانت وسيلة الى فهم اسرار الشرع ومرموزاته ، وابحاث لهم
عن حقائق كانت ذريعة الى ردّ متشابهات الدين الى محكماته ، لا كما يخوض
فيه الغافلون، بل على نهج يرجع الى التوحيد والتمجيد والتقرب الى الله ذى العرش
المجيد ، وقد كنت الفتها قبل ذلك بسنين فى كتاب مبسوط سميت به : « عين
اليقين » ، وكان مشتتلاً على مقاصد آخر لاتهم اوليست بذلك المهم ، فرايت
ان افرد من بينها ما هو من قبيل الضوابط والاصول ، ملخصاً له تلخيصاً ثانياً
يكون اخلى من الفضول ، وارته ترتيباً احسن ، واقرره تقريراً اتقن ، فابقرت

السالف حتى اخرجت من خاصرته الأنف، وسميته بـ: «اصول المعارف»، ورتبته على عشرة ابواب - ذوات فصول نورالله به قلوب الطالبين ، وسكن به افئدة المسترشدين ، وجعله لى ذخراً ليوم الدين ، وعصمه من مسّ ايدى الشياطين ، واستراق اسماع الاشرار ، ولا جعل قبور اسراره الا صدور الاحرار .

الباب الاول

فى الوجود والعدم وفيه معرفة الذات

اصل

ليس فى الوجود موجود بالذات سوى الوجود ، اذ لو وجد غيره - فاما ان يكون الوجود زائداً عليه ، فيلزم ان يكون له وجود قبل وجوده ، لأنّ ثبوت الشئ للشئ فرع لثبوت المثبت له . اوجزء له ، وننقل الكلام الى الجزء الآخر وهكذا الى ان يتسلسل ، وهو محال .

نعم للعقل ان ينتزع من الوجودات الممكنة معنى غير الوجود - لست اقول منفكاً عنه ، فان الكون فى العقل وجود عقلى ، كما ان الكون فى الخارج وجود خارجى - بل اقول من شأنه ان يلاحظه وحده من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشئ ليس باعتبار لعدمه . وذلك المعنى يسمّى بالماهية والعين الثابت . وهى ليست بموجودة بالذات ، بل بالعرض ، اى بتبعية الوجود ، لا كما يتبع الموجود الموجود بل كما يتبع الظل الشخص والشبح ذا الشبح .

ان قيل : هب ان ثبوت الشئ للشئ فرع لثبوت المثبت له ، لكن الوجود انما هو ثبوت الشئ لاثبوت الشئ للشئ .

قلنا : فالوجود اذن غير زائد على الشئ ، اذ لو كان زائداً - لكانا شيئين

احدهما ثابتاً للآخر .

فان قيل : لم لا يجوز ان يكون المسمّى بالماهية هو الاصل في التحقق ، ويكون الوجود معنى اعتبارياً منتزعاً منه لاتأصل له ، حتى يجرى فيه الترديد المذكور في البرهان ؟

قلنا : لان الماهية قبل انضمام الوجود اليها ، او اعتبار الوجود معها ، او صيرورتها بحيث يمكن انتزاع الوجود عنها ، غير موجودة . وانّها اذا اعتبرت بذاتها لامع اعتبار الوجود ، وان كان بعد الوجود ، فهي غير موجودة ولا معدومة ، فاذن لو لم يكن وجود ، ولو بالاعتبار والانتزاع ، لم توجد ماهية ، ومالم توجد لم يمكن ثبوت وجود لها ، ولا انضمامه اليها ، ولا اعتباره معها ، ولا انتزاعه عنها ، لانّ ثبوت شيء لشيء ، او انضمامه اليه ، او اعتباره معه ، او انتزاعه عنه ، او ما شئت فسمّه ، فرع لثبوت المثبت له ، والمنضم اليه ، والمعتبر معه ، والمنتزع عنه . وهذا ، مع اشتماله على الدور الظاهر ، مقتضى لان لا يوجد موجود اصلاً .

فقد ثبت ان الاصل في التحقق والحقيق بالتأصل هو الوجود لا غير . وما احسن ما قيل : انّ العقل الصحيح الفطرة يشهد بان الماهية اذا كانت موجودة بنفس وجودها - لا قبل وجودها بوجد آخر يكون الموجود بالذات وبالاصالة منهما لا محالة هو نفس الوجود لانفس الماهية . وكيف لا يكون للموجود حقيقة عينية ؟ وغيره به يكون متحققاً وكائناً في الاعيان او في الأذهان . فهو الذي به ينال كل ذي حق حقه . فهو احق الاشياء بان يكون ذات حقيقة . كما ان البياض اولى بان يكون ابيض مما ليس ببياض ويعرض له البياض . وايضاً لو كانت الماهية هي الاصل دون الوجود وكان الوجود امر اعتبارياً لم يبق فرق بين الوجود الخارجى والوجود الذهنى الا بحسب الاعتبار دون صدور الآثار . اذ الماهية بعينها منخضة التقرر فيهما وهي بعينها وبحسب ذاتها غير منفكة عن الحكم عليها بالوجود على

ذلك التقدير .

اصل

موجودية الماهية عبارة عن كونها بحيث تنسب الى موجدها وترتبط به . فهي موجودة بهذا الكون بالذات . والموجود بالذات كونها على هذه الحيشية دون نفسها بماهى هى . واما الوجود فكونه وجوداً هو بعينه كونه موجوداً - وهو موجودية الشئ فى الأعيان او الأذهان - لان له وجوداً آخر ، بل هو الموجود من حيث هو وجود . والذي يكون لغيره منه وهو ان يوصف بانه موجود - يكون له فى ذاته ، و هو نفس ذاته ، كما ان التقدم و التأخر ، لم كانا بين الأشياء الزمانية بالزمان ، كانا فيما بين اجزائه بالذات ، من غير افتقار الى زمان آخر ان قيل : فيكون كل وجود واجباً ، اذ لا معنى للواجب سوى ما يكون تحققه بنفسه .

قلنا : معنى وجود الواجب انه مقتضى ذاته ، من غير احتياج الى فاعل وقابل ومعنى تحقق الوجود بنفسه انه اذا حصل اما بذاته - كما فى الواجب - ، او بفاعل كما فى غيره - ، لم يفتقر الى وجود آخر يقوم به بخلاف غيره من الماهيات . وهذا لا ينافى امكانه الذاتى ، لان معنى الامكان فى الوجود ان يكون تعلق الذات ، ارتباطاً بالحقيقة ، وهو جامع للضرورة الذاتية .

واما الامكان بمعنى لضرورة الوجود والعدم فهو مختص بالماهيات وذلك : لأن كل ما هو مفتقر الى موجد فهو فى ذاته متعلق ومرتبطة اليه ، فيجب ان يكون ذاته بماهى ذاته عين معنى التعلق والارتباط . اذ لو كانت له حقيقة - غير التعلق و الارتباط بالغير ، او يكون التعلق بموجده صفة زائدة عليه - وكل صفة زائدة على الذات فوجودها بعد وجود الذات ، لأن ثبوت شئ لشيء فرع ثبوت المثبت له - ،

فلا يكون ما فرضناه مفقراً، مفقراً. بل غيره. فيكون ذلك الغير مرتبطاً اليه ويكون هذا المفروض مستقل الحقيقة، مستغنى الهوية عن السبب انفاً على، و هو خرق الفرض .

فاذا ثبت ان كل فاعل بما هو فاعل فاعل بذاته، وكل مفعول بما هو مفعول مفعول بذاته، وثبت ان ذات كل منهما عين وجوده - اذ الماهيات امور اعتبارية فالسمى بالمفعول ليس بالحقيقة هوية مباينة لهوية فاعله المفيضه اياه، منفصلة عنها، حتى يكون هناك هويتان مستقلتان: احدهما مفيضة والاخرى مستفوضة، اى موصوفة بهذه الصفة؛ والالام يكن ذاته بذاته مفاضة. فاذا المجمعول بالجعل البسيط الوجودى لاحقيقة له متأصلة، سوى كونه مضافاً الى فاعله بنفسه. و لا معنى له منفرداً غير كونه متعلقاً به وتابعاً له. كما ان الفاعل كونه متبوعاً ومفيضاً عين ذاته.

واذا تحقق هذا - وقد ثبت تناهى الوجودات الى حقيقة واحدة -، ظهر ان لجميع الوجودات اصلاً واحداً، ذاته بذاته فياض للوجودات، وبحقيقته محقق للحقائق، و بسطوع نوره منور للسموات والأرض. فهو الحقيقة والباقي شئونه وهو الذات وغيره اسماءه ونعوته. وهو الأصل وما سواه اطواره وفروعه؛ كل شئ حاله الاوجه^١.

اصل

الوجود ان كان قائماً بذاته غير متعلق بغيره اصلاً فهو الله جل ذكره مبدء الوجودات وان كان قائماً بغيره - وذلك الغير يكون وجوداً ايضاً، اذ غير الوجود لا يتصور ان يكون مقوماً للوجود، فننقل الكلام اليه. وهكذا الى ان يتسلسل او يدور او ينتهى

الى وجود قائم بذاته غير متعلق بغيره اصلاً . ثم جميع تلك الوجودات المتسلسلة
او الدائرة في حكم وجود واحد ، في تقومها بغيره ، وهو الله القيوم تعالى شأنه
الذي لا ماهية له ، فتتركب ذاته من وجود و ماهية .

اصل

الوجود البحت الخالص الحق البسيط المنزه عن الماهية والتركب هو الله
سبحانه . والعدم البحت لا ذات له ولا ماهية ولا اثر ولا تميز ، بل هو لا شيء محض .
والوجود المشوب بالعدم ماسوى الله ، وهى المخلوقات ذوات الماهيات ، اجساماً
كانت او ارواحاً . فان كل ممكن فهو زوج تركيبى ، تركب ذاته من وجود له من الله
هو بمنزلة صورته ومنشأ تحقّق حقيقته . ومن عدم له من نفسه ، تميز بذلك الوجود
وتخصّص به بحسب قابليته له فى علم الله التى بها تمكن من امتثال امر «كن» ، وهو
بمنزلة مادته ومنشأ مكان ماهيته . وهو المعبر عنه فى لسان الشرع بالماء كما قيل
«وكان عرشه على الماء» ، لقبوله الامر بسهولة كما يقبل الماء التشكلات بسهولة ،
فمنه «عذب فرات» ، ومنه «ملح اجاج» . وباعتبار تقدمه على الاشياء ، لكونه
مادة لها وشرطاً لا يجادها ، ورد : «اول ما خلق الله الماء» . ولان العقل اول الاشياء
خلقاً ، ورد : «اول ما خلق الله العقل» . وقد ورد ان الله تعالى قبل ان يخلق الخلق
قال «كن ماء عذباً اخلق منك جنتى واهل طاعتى . وكن ملحاً اجاجاً اخلق منك
نارى واهل معصيتى» . ثم امرهما فامتزجا ، فمن ذلك صار يلد المؤمن الكافر
والكافر المؤمن .

۱- س ۳۶ ، ۸۲ ی .

۲- س ۱۱ ، ۹ ی .

۳- س ۲۵ ، ۵۵ ی .

اصل

لا شكّ ان الموجود الذي يكون الوجود مقتضى ذاته من غير احتياج الى فاعل وقابل ، هو اولى بالموجوديّة من الموجود المفتقر الى احدهما او كليهما ، وهو متقدم عليهما بالطبع ، والثاني اقوى واتم من الثالث . فللوجود افراد حقيقية وراء الحصص ، لا تصافه بلوازم الماهيات المتخالفة المراتب . فشموله^١ للاشياء من باب الانبساط والسيان على هي اكل الموجودات ، سريانا مجهول التصور . فهو كونه امراً شخصياً متشخصاً بذاته ، مشخصاً لما يوجد به من ذات الماهيات الكلية ، مما يجوز القول بانه مختلف الحقايق بحسب الماهيات المتحد كل منها بمرتبة من مراتبه ، ودرجة من درجاته المتفاوتة بالتشكيك . فالوجودات هي حقايق متشخصة بذواتها ، متفاوتة بنفس حقيقتها ، مشتركة في مفهوم الموجودية العامة التي هي من الامور الاعتبارية . فتخصص كل وجود اما^٢ بالتقدم والتأخر او بالكمال والنقص او الغنى والفقر ، واما بعوارض مادية ، ان وقع في المواد ، وهي لوازم الشخص المادي وعلاماته . فوقع كل وجود ، في مقام من المقامات ومرتبة من المراتب ، مقوم له ، لا يتصور^٣ وقوعه في مرتبة اخرى ، لاسابقة ولا لاحقة ، ولا وقوع وجود آخر في مرتبته ، لاسابق ولا لاحق . ومن هنا قيل لا يصح ان يوجد الوجود المحتاج غير محتاج ، كما انّه لا يصح ان يوجد الوجود

-
- (١) وليس كشمول الكلي للجزئيات بل من باب الانبساط والسيان وهذا النحو من الشمول لا يعرفه الا الراسخون فتدبر . محمد حسن عفي عنه .
- (٢) قوله اما بالتقدم والتأخر (الى آخره) بيان لإعتبار الوجودات بحسب الطول وقوله واما بعوارض مادية بيان له باعتبار العرض فتدبر . محمد حسن عفي عنه .
- (٣) قوله لا يتصور وقوعه في مرتبة اخرى اقول ما ذكره ظاهر في مراتب الأعداد فتذكر . محمد حسن عفي عنه .

المستغنی محتاجاً والّا بدّل حقیقتهما .

وصل

وما يقال من ان الذات والذاتی بالقياس الى افرادہ بمتنع ان يكون متفاوتاً بشيء من انحاء التشكيك ، فغير محقق في الوجود ، وان سلم في الماهيات . وما قيل في بيانه : « انّه لولم يشتمل الاكمل على ما ليس في الانقص فلا افتراق ، وان اشتمل عليه ، فهو اما معتبر في سنخ الطبيعة ، فلا اشتراك ، والّا فلا تفاوت فيها بل في شيء آخر » ، فقد قيل انه مصادرة على المطلوب الاول ، اذ لكلام في ان التفارق قديكون بنفس ما فيه التوافق لا بما يزيد عليه .

ومثله ما قيل لو كان الذات هي الاكمل فالانقص ليس نفس الذات ، وكذا العكس ، على ان الوحدة النوعية ليست كالوحدة العددية غير محتملة للتعميم والتفاوت ، بل هي وحدة جمعية جامعة للحدود ، والكلّي الطبيعي في المشكك اشد ابهاماً منه في المتواطى ليس فيهما بمعنى واحد ، الا يرى الى تفاوت مراتب السوادات والبياضات في الاشدية والاضفعية ومرتبات المقدرات في الازيدية والانقصية الى غير ذلك ؟ والحق ان التفاوت في جميع ذلك يرجع الى انحاء الوجودات . فلولوجود اطوار مختلفة في نفسه ، والمعاني تابعة لاطواره .

وعلى هذا ، فلا فرق بين الذاتيات والعوارض ولا بين الجواهر والاعراض في قبولها التشكيك ، لكن لا بذواتها بل بواسطة وجوداتها الخاصة . فالقابل للتشكيك بالحقيقة ليس الا الوجود ، وهو بذاته متقدم وتقدم ، ومتأخر وتأخر ، وغنى و غنى ، وفقير وفقير ، وكامل وكمال ، وناقص ونقص ، وشديد وشدة ، وضعيف وضعف ، الى غير ذلك . والى هذا اشير بقوله تعالى « اولم يروا ان الله الذي خلقهم هو اشد منهم قوة »^۱ فان قوته تعالى عين ذاته المقدسة .

اصل

واذا استحال قبلية غير الوجود على الوجود بالوجود ، ظهر ان الوجود من حيث هو وجود لاجزاء له يتألف منه ، لا عيناً ولا ذهنياً . ولا فاعل له ينشأ منه . ولا مادة له تستحيل هي اليه . ولا موضوع يوجد هو فيه . ولا صورة يتلبس هو بها . ولا غاية يكون هو لها . لان لكل من هذه الامور التقدم . واما من حيث تلبسه بالماهية فيجوز اتصافه بهذه الامور . واذليس له مفهوم فليس بكلي ولا جزئي ، ولا عام ولا خاص ، ولا مطلق ولا مقيّد ، بل يلزمه هذه الاشياء بحسب ما يوجد به من الماهيات وعوارضها ، كما انّه يلزمه الجوهرية والعرضية بحسب تلبسه بماهية الجوهر والعرض ، من غير حصول تغيير في ذاته وحقيقته من حيث هو هو . فما يرسم من الوجود في النفس ويعرض له الكلية والعموم ، ليس حقيقة الوجود ، بل هو وجه من وجوهه وعنوان من عنواناته . وعمومه عموم امر اعتباري انتزاعي كالشيئية لاشياء الخاصة من الماهيات المتحصلة المتخالفة المعاني .

فصل

واذليس للوجود البحت الخالص البسيط ماهية فلا يمكن تصويره بوجه من الوجوه ، والا لكان الوجود العيني من حيث هو وجود عيني وجوداً ذهنياً ، واذ ليس له شائبة عدم وجهة فتر اصلاً فلا اغنى منه ولا اتم ولا اشد ولا اقدم ، بل هو غير متناه في الغنى والتمامية والشدة والتقدم ، اذ لو كان متناهياً في شيء من ذلك لكان يتصور فوقه مرتبة يكون فاقداً لها مفقراً اليها . فلا يحده حد ولا يضبطه رسم «ولا يحيطون به علماً .» «وعنت الوجوه للحي القيوم.»^١ .

فصل

واذ ثبت ان حقیقته تعالی هو الوجود البحت الغير المتناهی، ثبت انه تعالی واحد لا شریک له، اذ لا تعدد فی صرف شیء، ونعم ما قیل «صرف الوجود الذی لا اتم منه کلما فرضته ثانیاً فاذا نظرت فهو هو اذ لا میز فی صرف شیء.» فاذن «شهد الله انه لا اله الا هو.»^۱، فلا یخرج عن احاطته وجود، اذ لو خرج عنه وجود لم یکن محیطاً به، لتناهی وجوده دون ذلك الوجود، تعالی عن ذلك، بل «لو انکم اولیتم بحبل الی الارض السفلی لهبط علی الله»، و «اینما تولوا فثم وجه الله والله واسع علیم.»^۲.

اصل

الوجود ینزل من سماء الاطلاق الی ارض التقیید مترتباً، فیتدیء من-
الاشرف فالاشرف، الی ان ینتهی الی مالا اخس منه فی الامکان ولا اضعف،
فینقطع عنده السلسلة النزولیة، ثم يأخذ فی الصعود فلا یزال یرقی من الارذل
الی الافضل، الی ان ینتهی الی الذی لا افضل منه فی هذه السلسلة الصعودیة، فیکون
هو بازاء ما بدا منه فی النزول، كما اشیر الیه بقوله سبحانه «یدبر الامر من السماء
الی الأرض ثم یعرج الیه»^۳. و کلّما کان الی مبدئه سبحانه اقرب فهو
الی البساطة والوحدة والغنی اقرب، ومن الاختلاف والتركب والافتقار ابعد،
ففی المرتبة الاولى لا یفتقر فی تقومه ولا فی شیء من صفاته وافعاله الی شیء
سوی مبدعه القیوم جل اسمه. ویسمى اهل تلك المرتبة، علی اختلاف درجاتهم،

۱- س ۳، ی ۱۶. والحمد لله الذی هدانا لهذا وما کنّا لنهتدی لولا ان هدانا الله.

محمد حسن عفی عنه.

۳- س ۳۲، ی ۴.

۲- س ۲، ی ۱۰۹.

بالعقول والارواح والملائكة المقربين . وفى المرتبة الثانية ، وان لم يفتقر فى تقومه الى غير ما فوقه ، ولكنه يفتقر فى افعاله وصفاته الى مادونه من المراتب ، ويسمى اهلها ، على تفاوت اقدارهم ، بالنفوس والملائكة المدبرين . وفى المرتبة الثالثة يفتقر فى تقومه ايضاً الى مادونه ، ويسمى بالصور والطباع . وفى المرتبة الرابعة ليس له حيثة سوى حيثة الامكان والقوة ، ولا شيثة له فى ذاته متحصلة الا قبول الاشياء ، ويسمى بالمادة والماء والهباء والهولى الاولى ، وهى نهاية تدبير الامر . ثم يأخذ فى العود ، فاول ما يحصل فيه مركب من مادة وصورة ، ويسمى بالجسم . ثم يتخصص الجسم بصورة اعلى واشرف ، فيصير بها ذا اغتذاء ونموء ويسمى بالنبات . ثم يزيد تخصصه بصورة اخرى اعلى مما قبلها يصير بها ذا حس وحركة ، ويسمى بالحيوان . ثم يزيد تخصصه بصورة اعلى وافضل يصير بها ذا نطق ، ويسمى بالانسان . وللانسان مراتب كثيرة الى ان يصير ذاعقل مستفاد ، فحينئذ يتم دائرة الوجود وينتهى سلسلة الخير والجود .

فالوجودات ابتدأت فكانت عقلاً ثم نفساً ثم صورة ثم مادة ، فعادت متعكسة كائنات دارت على نفسها جسماً مصوراً ثم نباتاً ثم حيواناً ثم انساناً ذاعقل . فابتداء الوجود من العقل وانتهى الى العقل ، « كما بداكم تعودون »^١ « كما بدأنا اول خلق نعيده »^٢ . والشرف والكمال انما هو بالدنو من الحق المتعال . ففى البدو كل ما تقدم كان اوفر اختصاصاً ، وفى العود كل ما تأخر كان اعلى مكاناً . والى البدو اشير بليلة القدر وانزال الكتب وارسال الرسل المعنويين : « تنزل الملائكة ، والروح فيها باذن ربهم من كل امر »^٣ والى العود بيوم القيامة والمعراج المعنوى : « تعرج الملائكة والروح اليه فى يوم كان مقداره خمسين الف سنة »^٤ . وعنهما عبر فى الاخبار بالاقبال والادبار : قال مولانا الصادق عليه السلام : « ان الله خلق العقل وهو اول خلق من الروحانيين عن يمين العرش

٢- س ٢١ ، ي ١٠٤ .

٤- س ٧٠ ، ي ٤١ .

١- س ٧ ، ي ٢٨ .

٣- س ٩٦ ، ي ٤١ .

من نوره ، فقال له ادبر فادبر ، ثم قال له اقبل فاقبل ، فقال الله تعالى خلقتك خلقاً عظيماً وكرمتك على جميع خلقى . قال ثم خلق الجهل من البحر الاجاج ظلمانياً فقال له ادبر فادبر ، ثم قال له اقبل فلم يقبل ، فقال له استكبرت فلعله . ثم ذكر عليه السلام : جنود العقل من الخيرات وجنود الجهل من الشرور . اراد - عليه السلام بالجهل ما يقابل العقل تقابل التضاد الشبيه بتقابل العدم والملكة لأنّه وجودى شبيه بالعدمى ، حيث هو وجود للعدم كما ياتى تحقيقه فى بيان معنى الالم . فالجهل تابع للعقل متميز به ، فوجوده ، بالعرض من غير صنع وادبار تابع لادبار العقل واقباله جميعاً . وانّما لم يقبل لانه بالادبار بلغ اقصى مراتب الكمال المتصور فى حقّه ، ولهذا استكبر .

وصل

هذه المراتب كلّها ، على تفاوت درجاتها ، متواصلة على نعت الاتصال بدواً وعوداً بحيث لا ثلثة فى الوجود اصلاً ، بناءً على قاعدة الامكان الاشرف فى الابداع ، الموروثة من قدماء الحكماء ، وهى انه لا يجوز ان يوجد الممكن الأخرى مبدعاً الاّ وقد وجد الممكن الاشرف قبله ، والاّ لم يبق للمبدع جهة خلق الاشرف ، فاذا فرض الاشرف موجوداً استدعى جهة اشرف ممّا عليه المبدع ، هذا خلف ، فينتقوم السافل بالعالى دائماً فلا يوجد السافل الاّ وقد وجد العالى قبله . هكذا جرت سنة الله : « ماتنزل الملائكة الاّ بالحق . »^١ . فأخر كل مرتبة متصل باول المرتبة التى هى اسفل منه او اعلى ، بل آخر كل درجة من درجات مرتبة واحدة متّصل باول درجة اخرى اسفل منه او اعلى . فأخر مراتب الألوهية التى بعد مرتبة الذات ، المنزهة عن الصفات ، متّصل باول درجات العقل . وآخر درجات العقل الاول متّصل باول درجات العقل الثانى ، وهكذا . فليس شيء

من العقول محدوداً فى حدّ غير منقسم فرضاً ، بل كل منها ذوسعة فى الرحمة الوجودية على درجات غير متناهية . ومن العقول النازلة ما يقرب من النفوس . ومن النفوس البشرية ما كاد يكون لبعض البهائم ، ومن النفوس الغير البشرية ما لا يحتاج الى توسط الروح البخارى ، من شدة نقصه ، كالنفوس النباتية والجمادية . ومن المعادن ما يقرب من هيئة النبات ، كالمرجان . ومن النبات ما يقرب من الحيوان ، كالنخل . ومن الحيوان ما يقرب من الانسان فى القوة الناطقة وغيرها ، كالقرود وغيره . ومن الانسان ما كاد يكون عقلاً . وكل كامل فى مرتبة من المراتب يحوى جميع الكمالات التى دونه .

فصل

كل ما لا يفتقر من هذه المراتب فى تقومه الى شىء آخر غير مبدعه القيوم بل هو قائم بذاته فوجوده لذاته . وكل ما يفتقر فى ذلك الى شىء آخر ، بان يكون وجوده قائماً بشىء آخر ، فوجوده ليس الاً لغيره . ومثل هذا الشىء لا يدخل فى دار الوجود الاً بالتركيب الاتحادى بينه وبين ذلك الغير ، بان يكون احدهما بمنزلة القوة والنقص بالنسبة الى الآخر ، والاخر بمنزلة الفعل والكمال بالنسبة اليه ، اذ لو كان كل منهما قوة بالنسبة الى الآخر ، او فعلية وكمالاً ، لم يكن احدهما اولى بان يكون وجوده للاخر وقائماً به من الآخر بعكسه ، وايضاً لا يكون اذن بينهما ارتباط الاً بمجرد الاضافة ، والاضافة بين الشئين لا يوجب ان يكون احدهما للاخر اوقائماً به .

اصل

العدم ليس له ماهية الا رفع الوجود ، فلا يتميز الا بالوجود . وحيث

علم ان وجود كل شیء هو نفس هویتة ، فكما لا يكون لشیء واحد الا هویتة واحدة، فكذلك لا يكون له الا وجود واحد وعدم واحد، فلا يتصور وجودان لذات بعینها ولا عدمان لشخص بعینه . واما تعدد العدم للحادث الزمانی من حیث السبق واللحق فهو من تصرفات الوهم . اذ العدم لا يتعدد عند العقل الا بتعدد الملكات، فلا ذات قبل الوجود ولا بعده حتى يقال انها واحدة او متعددة متماثلة . وانما یضیف العقل نسبة العدم الى ذات يختص وجوده بزمان معین قبل وجوده وبعد وجوده، ومرجعه الى انحصار وعائه الوجودی وضیق استعدادہ عن الاستمرار والانبساط سابقاً ولا حقاً . الا ان المحجوب لقصور نظره عن الاحاطة يتوهم ان العدم یطرء على الشیء ويرفع وجوده الخاص عن متن الواقع، ولم يتفطن بان طریقان العدم على الشیء الثابت فی الواقع لا یخلو اما ان يكون فی مرتبة وجوده وفي وعاء تحققه المختص به ، فيلزم اجتماع النقيضين فی مرتبة واحدة ، او فی زمان واحد بعینه . واما ان يكون فی غیر مرتبة وجوده ووعاء تحققه ، فالشیء يستحيل ان يكون له وجود الا فی مرتبة وجوده وظرف فعلیتة ولم يتصور له طور آخر من الكون غیر ما هو الواقع حتى یطرء علیه العدم .

الباب الثاني

فی العلم والجهل وما فی معناهما وفيه معرفة الصفات

اصل

العلم هو حصول صورة الشیء للعالم وظهوره لديه ، مجرداً عما یلابسه . والجهل ما یقابله . وهما یرجعان الى الوجود والعدم . وذلك لأن من علم شیئاً، فان كان صورة المعلوم عین ذاته فیلعلمها بذاته ، وذاته عبارة عن وجوده الذی لا ینفك عنه، فیلعلمها دائماً بوجوده. فوجوده العالم، ووجوده المعلوم، ووجوده

العلم ، وذلك كعلم الله سبحانه بذاته ، وعلمنا بذواتنا . وكذلك اذا كان صورة المعلوم داخله في ذاته ، بان يكون مرتبة من مراتبه النازلة كعلم الله سبحانه بما سواه وعلمنا بقوانا ، وان كانت خارجة عن ذاته ، فلا بد ان يكون فيه قوة هيولانية قابلة لان تتصور بتلك الصورة حتى يمكن له ادراكها . ثم ان تلك الصورة لايجوز ان تفيض عليه من ذاته بالاستقلال ، لانها صورة كمالية لذاته التي هي ناقصة من دونها ، فلا محالة تفيض عليه مما فوقه ، مما هو بالفعل في ادراكها ، ولكن بتوسط استعداد منه و مرور عليه ، وهذا كادراكنا لماسوا ذواتنا ، وما احاط به ذواتنا من المحسوسات والمنتخيات والموهومات والمعقولات ، فان صورة هذه كلها انما تفيض على انفسنا من الجوهر العقلي الذي هو رب نوعنا ، ومقيم صورنا باذن الله تعالى واستعداد منا ، ورجوع الى ذلك الجوهر العقلي واتصال به كما يأتي بيانه في محله . وانما شرطنا فيه القوة الهيولانية القابلة للتصور بتلك الصورة في ادراكها ، لان العلم بالامر الخارج عن ذات العالم هو كالعلم بذات العالم وبما في ذاته ، فلا يتحقق الا بالاتحاد بالمعلوم والاستكمال به ، بان يكون العالم في نفسه ناقصاً من جهة هذا العلم ، فيصير تاماً بالمعلوم ، فيكون نسبته اليه نسبة القوة الى الفعل ، ونسبة النقص الى الكمال ، فكأنه يرتقى من وجود الى وجود اعلى منه . وذلك لأن الادراك لا بد فيه من نيل المدرك ذات المدرك ، وذلك اما بخروجه من ذاته الى ان يصل اليه ، او بادخاله اياه في ذاته . وخروج الشيء من ذاته محال وكذلك دخول الشيء في ذات آخر . الا ان يتحد معه ويتصور بصورته ، ولهذا قيل: لو لم تكن ذات العالم متصورة بصورة المعلوم ، فباي شيء يناله ؟ ابذاته العارية من تلك الصورة ينال تلك الصورة ؟ هذا محال . وهل هو الا ان يبصر الاعمى شيئاً ؟ كيف «ومن لم يجعل الله له نورا فما له نور»^١ او ينال تلك الصورة بتلك الصورة، فما لم يدرك

تلك الصورة او لا كيف يدرك بها ؟ والا فتكون تلك الصورة عالمة و معلومة ،
والمفروض خلافه. او ينالها بصورة اخرى ، فننقل الكلام الى تلك الاخرى جذعا ،
ويتسلسل . ولا يجوز ان يكون ادراكه لها بمجرد حصولها له حصول موجود
مباين كوجود السماء والارض لنا ، وذلك لان الحاصل في مثل ذلك ليس الا
اضافة محضة ، والاضافة من اضعف الاعراض وجودا ، بل وجودها وجود الطرفين
على وجه اذا عقل احدهما عقل الآخر ، فهذا حظها من الوجود ، لان لها صورة
في الاعيان. ثم ان وجود الاضافة الى شيء غير وجود ذلك الشيء ، فان اضافة الدار
والنرس والعلام لنا لا يوجب وجود شيء منها لنا او فينا ، نعم ربما حصلت صورها
لذاتنا اولتنا واننا ، والكلام عائد في تلك الصورة وكيفية حصولها لنا : اهي بمجرد
الاضافة او بالاتحاد معنا ؟ فان كان بمجرد الاضافة فحصول الاضافة ليس حصولا
لصورة شيء ، وهكذا يتسلسل الامر الى غير نهاية وهو محال . وان كان بالاتحاد
فهو المطلوب .

وصل

قد تبين من هذا البيان ان العلم لا يتعلق بالاجسام بما هي اجسام ، اي بوجوداتها
الخارجية ، وذلك لان صورها بما هي هي ليست حاصلة هذا النحو من الحصول
الاتحادي الذي وصفناه الا لموادها ، واذا كان حصولها لموادها فلم تحصل
انفسها لها ، بل لا يحصل لها شيء اصلا ، لان القائم بالغير الحاصل له يكون انيته
بعينها انيته للمحل ، فلو حصل له شيء يكون حصوله في الحقيقة لمحلّه لاله .
والمادة - اذهى امر عدى - ليست الا جهة القوة في الوجودات ، فليس لها في
نفسها ذات يصح ان تدرك شيئا وتعلمه حتى تدرك الصور الحاصلة فيها هذا
الحصول ، فان ما ليس له حصول في نفسه كيف يحصل له شيء ؟ واذا لم تكن

الصور الخارجية للاجسام مما یصح ان یحصل لها شیء، الحصول المعتبر فی العلم، ولا هی حاصلۃ لما یصح له ان یعلمها، فالیست^۱ هی عالمۃ بشیء اصلاً، ولا لشیء^۲ ان یعلمها بعینها كما هی، فهی اذن معلومة بالقوة لا بالفعل، بمعنی ان فی قوتها ان تنتزع منها صوراً فتعلم تلك الصور.

لست اقول «ان متعلق العلم هو هذه الصور بعینها بعد انتزاعها» لاستحالة انتقال المنطبغات فی المواد. بل اقول «صور اخرى مثلها» فالمعلوم بالذات من كل شیء لیس الا صوراً ادراکیّة قائمة بالنفس متحدة معها، لاصوراً مادیّة خارجية، سواء كان العلم بطریق الاحساس او غیر ذلك. فالمعلوم بالفعل لا یكون معلوماً لغير عالمه، فكل عالم فمعلومه غیر معلوم عالم آخر، بل هو متحد بمعلومه، بل هو بعینه العالم والمعلوم والعلم.

فصل

الاجسام لما كانت بمنزلة ظلال للوجودات الغیبیة القائمة بذواتها من النفوس والعقول، ولها نحو اتصال بها، لقیومیتها ایتاها، وتلك الوجودات عالمۃ بذواتها ومعلومة لها، لان وجوداتها لانفسها، فالاجسام ایضاً من هذه الجهة لها علم وشعور بقدر اتصالها بها، وبحسب وجوداتها. الا ترى الى الحجر المرمى الى فوق، مثلاً، کیف یتحرك الى تحت؟ ولو لم یکن له شعور بان المكان التحتی اوفق له ولطبعه لما تحرك اليه، اذ لو لم یکن له فی ذلك مقتض ذاتی لما فعله بالذات، واذ لم یکن لمقتضاها وجود الاخیراً فله نحو من الثبوت اولاً المستلزم لنحو من الشعور، وان لم یکن علی سبیل القصد والرویّة، كما فی القرآن المجید:

۱- تفریع علی قوله فلیس لها فی نفسها.

۲- فلا تكون معلومة.

«وان من شيء الاّ يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم». ^١ ثم الم تنظر الى اناث النخل وميلانها الى صوب بعض ذكرانها ، والى ساير الاشجار وميل عروقها الى جانب الماء فى الانهار ، وانحرافها فى الصعود عن الجدار ، واخراجها الاوراق الكثيرة بين الفواكه لتسترها عن صنوف الآفات ، ريبقى لبـ الثمار الى غير ذلك مما لا يحصى ؟

فتبين ان العلم والشعور انما يكون بقدر الوجود ، فما يكون وجوده اقوى فعله اقوى ، وما يكون وجوده اضعف فعله اضعف ، فالتلم والجهل للاشياء هما عين الوجود والعدم لها .

اصل

النور هو الظاهر لنفسه المظهر لغيره ، والظلمة ما يقابله . وهما ايضا يرجعان الى الوجود والعدم ، اذا لمظلم انما يسمى مظلماً لانه ليس للابصار اليه وصول ، اذ ليس موجوداً للبصر مع انه موجود فى نفسه . والذى ليس موجوداً لغيره ولا لنفسه فهو الغاية فى الظلام ، بل هو الظلمة الحقيقية ، وفى مقابله الوجود ، فهو النور الحقيقى . وكما ان مابه يتحقق ويوجد الشيء يجب ان يكون موجوداً فى نفسه ، لا بوجود زائد عليه ، اعنى اتصافه بالوجود ليس بجعل جاعل ، وان كان ذاته مجعولة جعلاً بسيطاً ، فكذلك مابه يظهر الشيء لا بد وان يكون ظاهراً فى نفسه لا بظهور زائد عليه ، اى لا مظهر له و ان كانت ذاته الظاهرة مجعولة جعلاً بسيطاً .

فالوجود والنور والظهور كانها الفاظ مترادفة تعرب عن معنى واحد . فكل ما قيل او يقال فى باب الوجود من الاحكام ، كالبساطة ، والغنا عن التعريف ، وانتفاء الحد والرسم عنه ، وثبوت الشدة والضعف ، والتقدم والتأخر له ، وكونه غنياً

وفقيراً ، وجاعلاً ومجمعولاً ، ومتعیناً بذاته ، وغير ذلك ، يصدق كلها في باب النور .

واما المسمّى بالنور عند الجمهور كنور الكواكب ونور النار وغير ذلك من الأضواء فليس بنور حقيقي خالص ، لأن نوريته وظهوره انما هو بالاضافة الى القوة الباصرة فقط ، واما بالنسبة الى سائر الحواس فهو ظلمة وخفاء لاخبر لها عنه اصلاً . ونسبة المبصر الى المبصر كنسبة المسموع والمشموم الى السامعة والشامة ، وكذلك غيرها ، لا فرق بينها الا فيما يرجع الى شدة الوجود وضعفه . فان قوة الباصرة لما كانت اقوى الحواس ، والمدرک دائماً من باب المدرک ، فمدركات الباصرة تسمى بالنور ، بحسب العرف ، لاجل ذلك ، والا فكما ان الضوء ظاهر بذاته عند الباصرة ، مظهر لغيره من معروضاته عليها ، فكذلك الصوت ظاهر بذاته للسامعة ، مظهر لغيره من معروضاته عليها ، فيقال صوت الرعد ، وصوت الرحا . وكذلك الريح ظاهر بذاته للشامة ، مظهر لغيره من معروضاته عليها ، فيقال ريح المسك ، وريح الورد . وهكذا في سائر المدركات . وكما ان الصوت لا يظهر ولا يظهر على غير حاسة السمع ، والطعم لا يظهر ولا يظهر على غير حاسة الذوق ، فالضوء ايضاً لا يظهر ولا يظهر على غير حاسة البصر ، فلا فرق بينها في النورية اصلاً . ومن هنا قيل : «لولا النور ما ادرك شيء ، لا معلوم ولا محسوس ولا متخيّل اصلاً» .

ويختلف على النور الأسماء الموضوعة للقوا فهي عند العامة اسماء للقوا ، وعند العارفين اسماء للنور المدرک به ، فاذا ادركت المسموعات سمى ذلك النور سمعاً ، واذا ادركت المبصرات سمى بصراً ، وغير ذلك ، لمساً وذوقاً وشمّاً وخيلاً ووهماً وعقلاً وحافظة ومفكرة ومصورة .

فكل ما يقع به ادراك فليس الا النور . والنور الحقيقي ما يكون ظاهراً في نفس الأمر ، مظهرً للأشياء جميعاً ، بذاته بلا توسط شيء من الحواس والنفوس

والعقول ، وفى جميع المراتب والأحوال : «الله نور السموات والارض»^١ .

اصل

الحياة هى ما يساق الفعّل والادراك معاً ، والموت ما يقابلها . وهما ايضاً يرجعان الى الوجود والعدم ، لأن مبدء الأفعال والآثار انما هو الوجود ، وهو كما دريت عين الادراك ، فكل موجود حىّ على حسب وجوده شدة وضعف ، وكل معدوم ميت من جهة انه معدوم . وكذلك كل عالم فهو حى بقدر علمه ، وكل جاهل فهو ميت على حسب جهله . ومن هنا قال الله سبحانه عند ذكر العلماء والجهّال «وما يستوى الأحياء ولا الأموات»^٢ . وقال «لينذر من كان حياً»^٣ . وقال «افمن كان ميتاً فاخييناه وجعلنا له نوراً يمشى به فى الناس كمن مثله فى الظلمات؟»^٤ وكل ما وجوده لنفسه فحياته ذاتية ، وكل ما وجوده لغيره فحياته عرضية ، لانها بتوسط ذلك الغير ، فلو لم يكن لذلك الغير وجود لنفسه ، كصور الاجسام القائمة بالمواد ، فمثل هذا الشيء ميت الا بقدر اتّصاله بوجوده العيني القائم بالذات ، فانه من تلك الجهة حى .

وبالجملة الحياة والنور تابعة للوجود ، كما ان متقابلاتها تابعة للعدم . فالمجردات عن المادة حياتها ذاتية ، والماديات حياتها عرضية ، لكن الماديات التى لها نفوس مجردة ، يمكن ان يطلق عليها الحى بالذات ، لأن الغلبة والقهر فيها للنفوس ، والحيوان اخص من الحى بالسعى الأعم مطلقاً ، واعم من الحى بالذات من وجه ، لأنه يطلق على الحساس المتحرك بالارادة ، سواء كانت حياته ذاتية او عرضية ، والحياة الحقيقية الحقّة ما يكون عين ذات الحى ، ويكون بذاته من ذاته ، وحياة ساير الأحياء به : «هو الحى لا اله الا هو» .

١- س ٢٤ ، ي ٣٥ .

٢- س ٣٥ ، ي ٢١ .

٣- س ٣٦ ، ي ٧٠ .

٤- س ٦ ، او من كان ، ي ١٢٢ .

اصل

واذ قد ثبت في محله وجوب انتهاء كل من جهات الفقر الى غنى بالذات من تلك الجهة ، كما يأتي بيانه ، فقد ثبت وجوب انتهاء كمالات الوجود كلها الى كامل بالذات فيها الذي هي ثابتة له بالفعل دائماً في جميع المراتب . وكما ان مفيض الوجود ليس مسلوب الوجود في مرتبة ، فكذلك واهب الكمال لا يجوز ان يكون مسلوباً في حد ذاته ، اذ المفيض لامحالة اكرم واعلى وامجد من السفاض عليه ، فكما ان في الوجود وجوداً قائماً بالذات غير متناه في التأكد ، والا لم يتحقق وجود بالغير ، فكذلك يجب ان يكون في العلم علم متأكد قائم بذاته ، وفي النور نور قائم بذاته ، وفي الحياة حياة قائمة بذاتها ، وفي الاختيار اختيار قائم بذاته ، وفي القدرة قدرة قائمة بذاتها ، وفي الارادة ارادة قائمة بذاتها ، حتى يصحّ ان يكون هذه الاشياء في شيء لا بذواتها بل بغيرها . فاذن فوق كل ذي علم عليم بذاته ، وفوق كل ذي حياة حيّ بذاته ، وفوق كل ذي قدرة قدير بذاته ، وفوق كل ذي سميع سميع بذاته ، وفوق كل ذي بصر بصير بذاته ، الى غير ذلك من صفات الكمال . ويجب ان يكون جميع ذلك واحداً حقيقياً ، لامتناع تعدد الغنى بالذات ، فهو سبحانه كما قيل وجود كله ، وجوب كله ، علم كله ، قدرة كله ، حياة كله ، لا ان شيئاً منه علم وشيئاً آخر قدرة ليلزم التركيب في ذاته ، ولا ان شيئاً فيه علم وشيئاً آخر فيه قدرة ليلزم التكسر في صفاته الحقيقية .

يعني ان ذاته بذاته من حيث هو هو مع كمال فرديته منشأ لهذه الصفات ، ومستحق لهذه الأسماء ، فيكون هو نفس هذه الصفات وجوداً وعيناً وفعلاً وتأثيراً ، وان كانت هي غيره بحسب المعنى والمفهوم ، وذلك لجواز ان يوجد الأشياء المختلفة والحقايق المتباينة والمفهومات المتغايرة بوجود واحد ، لما دريت ان الوجود هو الأصل ، والماهيات تابعة ، ودريت ان ذاته سبحانه في غاية

البساطة ، ليس له جهة قوة وفعل ، وانه غير متناه في الغنا والتمامية والكمال ، فلا يجوز ان يكون في مرتبة من المراتب او باعتبار من الاعتبارات ، مع وحدته الحقة ، عريّة عن كمال ما اويكون الكمال زائدا على ذاته ، قال امير المؤمنين عليه السلام : « كمال التوحيد نفى الصفات عنه لشهادة كل صفة انها غير الموصوف وشهادة كل موصوف انه غير الصفة ، فمن وصف الله فقد قرنه ، ومن قرنه فقد ثناه ، ومن ثناه فقد جزاه ، ومن جزاه فقد جهله » . وقال الصادق عليه السلام : « هو نور لا ظلمة فيه ، وحياة لا موت فيه ، وعلم لا جهل فيه ، وحق لا باطل فيه » . وكذلك لا يجوز ان يلحقه سبحانه اضافات مختلفة توجب اختلاف حيثيات فيه ، بل له اضافة واحدة هي المبدئية يصح جميع الاضافات كالرازيّة والمصورية ونحوهما ، ولا سلب كذلك بل له سلب واحد يتبعه جميعها ، وهو سلب الفقر ، فانه يدخل تحته سلب الجسميّة والعرضيّة وغيرهما ، كما يدخل تحت سلب الجمادية من الانسان سلب الحجرية والمدرية عنه . على ان هذه الأمور من خواص الماهيات دون الوجود ، وقد بينا انه سبحانه وجود بحت لا ماهية له بوجه من الوجوه .

وصل

ثم ان نسبة ذاته سبحانه واسماؤه الحسنی الى ما سواه يمتنع ان يختلف بالمعية واللامعية والاضافة واللاضافة ، والا فيكون بالفعل مع بعض وبالقوة مع آخرين ، فيتركب ذاته من جهتي فعل وقوة ، ويتغير صفاته حسب تغير المتجددات المتعاقبات ، تعالى عن ذلك . بل نسبة ذاته التي هي فعلية صرفة وغناء محض من جميع الوجوه الى الجميع ، وان كان من الحوادث الزمانية ، نسبة واحدة ايجابية ومعية قیومية ثابتة غير زمانية ولا متغيرة اصلا ، والكل عنده واجبات وبغائنه بقدر استعداداتها مستغنيات ، كل في وقته ومحلّه وعلى

حسب طاقته ، وانما امكانها وفقرها بالقياس الى ذواتها وقوابل ذواتها . وليس هناك امكان وقوة البتة .

فالمكان والمكانيّات باسرها بالنسبة اليه سبحانه كنقطة واحدة في معيّة الوجود : «والسموات مطويات بيمينه .»^١ . والزمان والزمانيات بأزالتها وآبادها كان واحدا عنده في ذلك . جف القلم بما هو كائن ، مامن نسمة كائنة الى يوم القيامة الا وهي كائنة ، والموجودات كلّها شهادياتها وغيبياتها كموجود واحد في الفيضان عنه تعالى : «ماخلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة .»^٢ . واتّما التقدم والتأخر والتجدد والتصرم والحضور والغيبة في هذه كلّها بقياس بعضها الى بعض ، وفي مدارك المحبوسين في مطمورة الزمان والمسجونين في سجن المكان ، لاغير ، وان كان هذا لمّا يستغربه الأوهام . واما قوله عز وجل «كل يوم هو في شأن .»^٣ فهو ، كما قال بعض العلماء ، انها شئون يديها لاشئون يتّديها . ويأتي تمام الكلام في ذلك في مباحث حدوث العالم ، ان شاء الله .

وصل

قد ظهر مما ذكر ان الهيئته تعالى ثابتة له في الأزل، وهو تام الفاعليّة فيه، لايجوز ان يسنح له فيها سانح ، او يغيره منها مغير ، او يعوقه عنها عائق . ولا يتعلّق فاعليّته بداع خارج من ذاته ، سواء كان ارادة حادثة ، او وقتاً ، او حالة عارضة ، لأن ذلك كلّّه يوجب الاستحالة والحركة والافتقار الى الغير ، وان لا يكون اولاً من كل وجه ، وان يتركّب من قوة وفعل ، ويؤدى الى انفعاله عن قاهر يقهره ، وسلطان يعجزه ، وشريك يشركه ، تعالى عن ذلك كله علواً كبيراً . وكيف

٢- س ٣١ ، ٢٧٧ .

١- س ٣٩ ، ٦٧٧ .

٣- س ٥٥ ، ٢٩٠ .

يتعلق فاعليته بتجدد حال ، وحال مايتجدد كحال مايمهد له التجدد ليتجدد .
فذاته بذاته فيأض لم يزل ولا يزال ، بلامنع وتقتير ، وبخل وتقصير ، على جرى
مستمر ، وسنة واحدة : «ولن تجد لسنة الله تبديلاً»^١.

وصل

وكذلك عالميته وسمعه وبصره وغير ذلك من الصفات ، فانه سبحانه ادرك
الأشياء جميعاً ادراكاً تاماً ، واحاط بها احاطة كاملة ، فهو عالم بأن ايّ حادث
يوجد في ايّ زمان من الازمنة ، وكم يكون بينه وبين الحادث الذي بعده او
قبله من المدة، ولا يحكم بالعدم على شيء من ذلك، بل بدل ما نحكم بان الماضي
ليس موجوداً في الحال يحكم هو بان كل موجود في زمان معين لا يكون موجوداً
في غير ذلك الزمان من الازمنة التي تكون قبله او بعده . وهو عالم بان كل شخص
في ايّ جزء يوجد من المكان ، واي نسبة تكون بينه وبين ماعداه ، مما يقع في
جميع جهاته ، وكم الأبعاد بينهما على الوجه المطابق للحكم . ولا يحكم على
شيء بانه موجود الآن او معدوم او موجود هناك او معدوم او حاضر او غائب ،
لأنه سبحانه ليس بزمانى ولا مكانى، بل هو بكل شيء محيط ازلاً وابدأ : «يعلم
ما بين ايديهم وما خلفهم ، ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء .»^٢ . قال
امير المؤمنين عليه السلام : «لم يسبق له حال حالاً ، فيكون اولاً قبل ان يكون
آخرأ ، ويكون ظاهراً قبل ان يكون باطناً .» . وقال عليه السلام : «علمه بالأموات
الماضين كعلمه بالأحياء الباقين ، وعلمه بما في السماوات العلى كعلمه بما في
الأرضين السفلى .» . وعن الباقر عليه السلام : «كان الله ولا شيء غيره ، ولم يزل
عالمأ بما يكون ، فعلمه به قبل كونه كعلمه به بعد كونه .» .

فصل

واذ ثبت ان کمالاته سبحانه لیست بامر زائد علی ذاته ، وانّها ثابتة له فی الأزل ، ظهر ان مجده وعلوه تعالی فی الفاعلیّة والعالمیّة والقادریّة ونحوها من صفات الکمال ، لیس بالمعنی الاضافی الذی هو متأخر عن ذاته، وعن وجود ما ضیفت هی الیه . علی ان وجود الفعل عنه موقوف علی کونه فاعلاً ، فلو كانت فاعلیته موقوفة علی وجود الفعل ، لزم الدور ، بل علوه ومجده فی صفاته العلیا انما هی بمبادئ تلك الاضافات المتقدمة علی وجود ما تعلّقت هی به ، وهی کونه فی ذاته بحيث ینشأ منه هذه الصفات ، وهو سبحانه انما هو كذلك بنفس ذاته ، فأذن علوه ومجده فی صفاته العلیا لیس الا بذاته لا غیر ، وهذا معنی ما ورد عنهم علیهم السلام : «له معنی الربوبیّة اذ لا مربوب ، وحقیقة الالهیة اذ لا مألوه ، ومعنی العالم ولا معلوم ، ومعنی الخالق ولا مخلوق ، وتأویل السمع ولا مسموع ، لیس منذ خلق استحق معنی الخالق ، ولا باحداثه البرایا استفاد معنی البرائیة .» . ولنزد فی بیان معنی علمه سبحانه بذاته و مخلوقاته فاستمع ؟

فصل

واذ هو سبحانه بسیط الحقیقة، منزّه الذات عن الموضوع والمادة والعوارض وسایر ما یجعل الذات بحال زائدة ویربها علی غیر ما هی علیه ، فلا لبس له ، فهو صراح وذاته غیر محتجبة عن ذاته ، فهو ظاهر بذاته علی ذاته ، فهو یدرك ذاته اشد ادراك ، وعلماها اتمّ علم ، لظهورها له اشد ظهور ، بل لانسبة لعلمه بذاته الی علوم ماسواه بذواتهم ، كما لانسبة بین وجوده ووجودات الاشیاء ، حیث هو وراء ما لا یتناهی بما لا یتناهی ، فعلمه بذاته عبارة عن کون ذاته ظاهرة لذاته.

ولا یوجب ذلك ان یکون هناك اثنیینة فی الذات ولا فی الاعتبار ، فانه لیس الا اعتبار ان له حقيقة ظاهرة بذاتها ، هی ذاته ، وانه حقيقة ذاته ظاهرة له .
ففی الاعتبار تقدیم وتأخیر فی ترتیب المعانی ، والغرض المحصل شیء واحد ، ولا یجوز ان یحصل حقيقة الشیء مرتین ، فذاته سبحانه مع وحدته الصرفة عالم ومعلوم وعلم ، علی انک قددریت ذلك فی کل علم .

وصل

ولما كان ذاته سبحانه فاعلاً تاماً لجميع ماعداه ، ومبدء لفیضان کل ادراك ، حسیاً كان او عقلياً ، ومنشأ لكل ظهور ، عینیاً كان او ذهنياً ، اما بدون واسطة او بواسطة هی منه ، وفاعليته عين ذاته ، اذهی من الكمالات ، وقد ثبت ان العلم التام بالفاعل التام للشیء ، من حیث حقیقته التی بها فاعل ، یتلزم العلم بكونه فاعلاً لذلك الشیء ، وهو مستلزم للعلم بذلك الشیء ، فهو سبحانه عالم بجميع الموجودات قاطبة: «لا یعزب عنه مثقال ذرة فی الارض ولا فی السماء»^١.

وصل

ولما كان ظهور ذاته سبحانه لذاته انما هو بذاته لا بغيره ، وظهور ماسواه ایضاً بذاته ، لاستناد الكل الیه ، فلا یحجبه شیء عن شیء ، فهو مستغن ، فی علمه بالأشیاء ، عن ارتسام صورها فی ذاته تعالی ، او فی شیء آخر عنده . ونحن لما احتجنا الی الصورة فی بعض الاشیاء ، لأن ذواتها كانت منفصلة عنها ، غیر مقهورة لنا ، ولو كانت مقهورة لما احتجنا الی صورة اخرى ، كما فی علمنا بانفسنا وبالأشیاء التی نتصورها فی اذهاننا . واما الاشیاء الظاهرة لأبصارنا عند عدم الحجاب ، فالمعلوم

بالذات لنا منها ليس الا ماهو مقهور لنا ، حاضر عندنا ، متحد بنا من صورها الذهنية ، دون الصور العينية الغير المقهورة ، فانها معلومة بالعرض ، كما مرتب بانه . فاذن علمه تعالى وبصره واحد . وايضاً لما كانت فاعليته للاشياء انما هي بنفس وجوده الذي هو عين ذاته ، وهو يعلم ذاته بمجرد وجوده الذي هو به فاعل ، فيجب ان يعلم منه كل ما يصدر عنه ، اى بحسب كونها موجودة ، لا بمجرد ماهياتها من حيث هي ، مع قطع النظر عن خصوص وجوداتها ، لأنها من تلك الحثية فقط ، من غير اعتبار الوجود معها ، ليست صادرة عنه ، كما بيناه من قبل ، والعلم بها ، من حيث كونها صادرة موجودة في العين ، ليس الا بنفس وجوداتها العينية ، ولو حصلت في الذهن لكان الموجود العيني ، من حيث هو موجود عيني ، موجوداً ذهنياً .

وصل

فذاته سبحانه منظو على الموجودات كلها ، انطواء ازلياً في مرتبة ذاته ، محيط بها احاطة تامة ، بحيث لا يعزب عنه مثقال ذرة . فذاته كمجلاة يرى بها وفيها صور الموجودات قاطبة ، من غير حلول ولا اتحاد ، اذ الحلول يقتضى وجود شيئين لكل منهما وجود يفاير وجود صاحبه ، والاتحاد يستدعى ثبوت امرين يشتركان في وجود واحد ينسب ذلك الوجود الى كل منهما بالذات ، وقد دريت ان هنا لك ليس كذلك . وكما ان علمه بذاته هو عين ذاته ، من غير مغايرة هناك بين العلم والعالم والمعلوم بالذات ، بل ولا بالاعتبار ، فكذلك علمه بالاشياء ايضاً يجب ان يكون عين ذاته ، بناء على الانطواء المذكور ، من دون مغايرة بين الثلاثة بالذات ، وانما المغايرة هنا بحسب الاعتبار ، من حيث انه سبحانه انما هو عين الاشياء ، في الظهور ، وليس هو عين الاشياء ، في ذواتها ، سبحانه ، بل هو هو والاشياء اشياء ، فاذن الاشياء غيره ، باعتبار التعيين والتقيد ومخالطة

الاعدام والتقايس ، وان كانت عينه ، من حيث الوجود والحقيقة .
ومن هنا يعلم ان الاشياء ، من حيث هي اشياء وباعتبار ذواتها ، ليست في
مرتبة ذاته تعالى ، وان كان هو من حيث هو منطوق على الاشياء وعلم بها : «وهو
بكل شيء محيط .»^۱

وصل

فعلمه سبحانه بالاشياء ، من حيث انه عين ذاته ، متبوع للاشياء ومقدم
على ايجادها ، ومن حيث انه عين الاشياء ، تابع لها ومقارن لايجادها ، بل هو عين
ايجادها . ومعلومية الاشياء له ، بالاعتبار الاول ، عبارة عن كونها ظاهرة له في
ذاته بذاته ، حيث انها عين ذاته بحسب الحقيقة الوجودية ، وباعتبار الثاني ،
عبارة عن كونها ظاهرة له في ذواتها بانفسها على قدر وجودها ونوريتها ، سواء
كانت موجودات عينية قائمة بذواتها ، اوصوراً ادراكية قائمة بمجالها ، كلية او
جزئية ، عقلية اوحسية ، جواهرآ و اعراضآ . وظهورها له بهذا الاعتبار هو بعينه
صدورها عنه ، منكشفة عنده ، حاضرة لديه . والاشياء بالاعتبار الاول علم الله ،
وهي بهذا الاعتبار عند الله ، وباعتبار الثاني معلومات الله ، وهي بهذا الاعتبار
عند انفسها . وما عند الله منها احق مما عند انفسها ، اذ ذاك هي الحقائق المتأصلة
التي تنزل الأشياء منها منزلة الصور والأشباح . والعلم هنا لك اقوى من علم
الشيء بذاته وبغيره ، علماً حضورياً ، لانه اقوى في شئية المعلوم من المعلوم ،
في شئية نفسه ، لأنه مذوت الذات ومحقق الحقائق ، والشيء مع نفسه بالامكان ،
ومع مشيئه وموجده بالوجوب والتمام ، وتمام الشيء فوق الشيء وكماله وغايته ،
فإذا كان ثبوت الاشياء بذواتها حضوراً لله سبحانه وعلماً وظهوراً ، كما في العلم

المقارن للإيجاد ، فثبوت ماهو اولى بها من ذواتها اولى بان يكون حضوراً وعلماً وظهوراً ، كما في العلم المقدم على الایجاد .

وصل

وكما انه لا يلزم من فاعليته تعالى للأشياء كون وجوداتها في ذواتها في مرتبة ذاته سبحانه ، بل كونه بحيث يتبع وجوده وإيجاده وجود الأشياء وصدورها عنه ؛ فكذا لا يلزم من عالميته بها كونها في ذواتها في مرتبة ذاته ، بل كونه بحيث يتبع انكشاف ذاته بذاته على ذاته انكشاف ذوات الأشياء بذواتها على ذاته . وكما ان إيجاده للموجودات المتكثرة لا يقدح في بساطته الحققة ، لكونها صادرة على الترتيب السببي والمسببي المستلزم لحصول الكثرة شيئاً فشيئاً بالعرض ، من جهة الماهيات التي لزمته من دون جعل وتأثير ، ومن جهة قصور ذواتها مرتبة بعد مرتبة عن ذات مفيضها بلا صنع ، فكذا علمه سبحانه بالأشياء الكثيرة لا يثلم وحدته الصرفة ، لانه على ذلك الترتيب بعينه ، فتلك الكثرة ترتقى اليه وتجتمع في واحد محض ، اذا لترتيب يجمع الكثرة في واحد ، فله الكل من حيث لا كثرة فيه . فهو ، من حيث هو ظاهر بذاته على ذاته ، يعلم الكل من ذاته ، فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته ، ففي علمه بالكل كثرة حاصلة بعد ذاته ، ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته ، فهو الكل في وحدة .

اصل

وهو سبحانه اجل مبتهج بذاته ، ابتهاجاً منزهاً عن الانفعال ، متعالياً عن الحدوث والحد والمثال ، لأنه مدرك لذاته على ماهو عليه من البهاء والكمال

قوله (س١١) : لا يثلم .. في ع : لا يثلم .. وفي (س١٣) : اذا لترتيب بجمع الكثرة .

والجمال ، وهو مبدء كل جمال وزينة وبهاء ، ومنشأ كل حسن ونظام ورواء ، فهو ، من حيث كونه مدركاً ، أجل الأشياء واعلاها واشدها قوة ، ومن حيث كونه ادراكاً ، اشرفها واكملها واقواها ، ومن حيث كونه مدركاً ، احسنها وارفعها وابهاها ، فهو اذن اقوا مدرك لأجل مدرك بأنهم ادراك بما هو عليه من الخير والكمال .

ولا يخفى ان الابتهاج انما يكون على قدر قوة المدرك وتسامية الادراك وخيرية المدرك وملائته . ويظهر ذلك ايضاً من المراجعة الى الوجدان في اللذات الحسية والعقلية ، على اختلاف مراتبها .

وصل

واذ ثبت ابتهاجه سبحانه بذاته ثبت ابتهاجه بلوازمه وآثاره التي هي موجودات العالم بأسرها ، اذ كل من احب ذاتاً متصفة بالبهاء والكمال فلامحالة يجب ما يصدر عنه وينشأ منه بذاته من الآثار واللوازم من حيث انتها تصدر عنه وتنبعث منه . ولما لم يكن للمخلوقات حيثية سوى كونها اثرًا من آثار ذاته ورشحاً من رشحات فيضه وجوده فلا يمكن ان يتعلق بها ابتهاج ومجبة منه سبحانه ، الا من جهة ابتهاجه بذاته ومجبة لها ، فابتهاجه بها منطوفى ابتهاجه بذاته ، بل هو هو بعينه . ومن هنا قال بعض اهل المعرفة - عند سماع قوله تعالى «يحبهم ويحبونه» - : بحق يحبهم ، فانه ليس يجب الا نفسه ، على معنى انه كل الوجود ، وليس في الوجود غيره ، فهو كمن لا يجب الا نفسه وافعال نفسه وتضائيف نفسه ، فلا يتجاوز حبه ذاته وتوابع ذاته من حيث تعلقها بذاته ، فهو اذن لا يجب الا نفسه ، انتهى كلامه . ولما كان الابتهاج عبارة عن نفس الادراك وادراكه سبحانه للأشياء وعلمه بها وصدورها عنه على نحو من الترتيب ، فكل

ماهو اقرب منه واشرف واكمل فى سلسلتى البدو والرجوع فهو احب اليه .

فصل

وكما ان وجوده سبحانه كل الوجود ، وكله الوجود ، فكذلك صفاته كل الصفات ، لانه بسيط الحقيقة ، ليس فيه نقصان ، فلا يلب عنه الا قصورات الاشياء .

فعلمه سبحانه واحد ، ومع وحدته علم بكل شىء ، وكل علم بشىء ، اذ لو بقى شىء لا يكون ذلك العلم علماً به ، لم يكن علماً حقيقياً ، بل علماً بوجه ، وجهلاً بوجه آخر ، وحقيقة الشىء لا تكون مستزجة بغيرها ، فلم يخرج جميعها من القوة الى الفعل .

وكذلك قدرته قدرة على كل شىء ، وكل قدرة على شىء ، فلم يخرج عنها شىء من المقدورات ، والا لم تكن قدرة محضة حقيقية ، بل قدرة من وجه ، وعجزاً من وجه .

وكذلك سائر صفاته الكمالية التى تعرض للوجود بما هو وجود .

وصل

بل كل ما يطلق عليه سبحانه وعلى غيره فانما يطلق عليهما بمعنيين مختلفين ليسافى درجة واحدة . حتى ان الوجود الذى هو اعم الاشياء اشتراكاً لايشله وغيره على نهج واحد ، بل كل ماسواد وجوداتها ظلال واشباح محاكية لوجوده سبحانه . وكذلك كل صفة ، فانه فى حق الخالق يصحبه نقص وشين ، بخلافه فى حق الخالق ، فانه مقدس عن القصورات والنقائص ، وانما يطاق فى حقه تعالى باعتبار غاياتها التى هى الكسالات ، دون مباديها التى هى النقائص . وواضع اللغات

انما وضع هذه الاسامى اولاً للخلق ، لانها فى حقهم اسبق الى العقول والافهام ، وفهم معانيها فى حقه تعالى عسر جداً ، وبيانها اعسر منه . بل كل ما قيل فى تقريبها الى الافهام فهو تبعيد له من وجه . ولعل الى هذا المعنى اشار من قال : «من عرف الله كَلَّلَ لسانه» .

وصل

بل الحق انه كما لا يجوز لغيره سبحانه الاحاطة بمعرفة كنه ذاته تعالى فكذلك لا يجوز له الاحاطة بمعرفة كنه صفاته تعالى ، وكل ما وصفه به العقلاء فانما هو على قدر افهامهم ، وبحسب وسعهم ، فانهم انما يصفونه بالصفات التى الفوها وشاهدوها فى انفسهم ، مع سلب النقائص الناشئة عن انتسابها اليهم ، بنوع من المقايسة ، ولو ذكر لهم من صفاته تعالى ما ليس لهم ما يناسبه بعض المناسبة لم يفهموه ، كما لم يفهموا ذاته التى هى وجود بلا ماهية ، لانه ليس لهم ذلك . فتوصيفهم اياته سبحانه انما هو على قدرهم لا على قدره ، وبحسبهم لا بحسبه ، جل جلاله عما يصفون وتعالى شأنه عما يقولون : «وما قدروا الله حق قدره»^١ . كيف وقد قال سيد الخلائق صلوات الله عليه . «لا احصى ثناء عليك ، انت كما اثنيت على نفسك» . وقال مولانا الباقر عليه السلام : «هل سمي عالماً وقادراً الا لأنه وهب العلم للعلماء والقدرة للقادرين ؟ وكل ما ميّز تموه باوهامكم ، فى ادق معانيه ، فهو مخلوق مصنوع مثلكم ، مردود اليكم ، والبارى تعالى واهب الحياة ، ومقدر الموت ، ولعل النمل الصغار تتوهم ان الله زبانيب ، فانهما كمالها ، وتتصور ان عدمها نقصان لمن لا تكونان له ، هكذا حال العقلاء فيما يصفون الله تعالى به فيما احسب والى الله المنزع .» .

وصل

واما ما يوههم التشبيه ، مما ورد فى الكتاب والسنة ، فانما ذلك من حيث اسمائه وصفاته ومعيته للاشياء واتصالها به، لا من حيث ذاته بماهى هى . بل الحق انه جل جلاله ، من حيث ذاته ، منزّه عن التنزيه ، كما انه منزّه عن التشبيه . واما من حيث مراتب اسمائه وصفاته ومعيته للاشياء وقربه منها واحاطته بها، فيتصف بالامرين من غير فرق ، لان له فى كل عالم من العوالم مظاهر ومراعى ومنازل ومعالم يعرف بها ، كما قال تعالى : «لا يزال العبد يتقرب الى بالنوافل حتى احبه، فأذا اخبته كنت سمعه الذى يسمع به ، وبصره الذى يبصر به، ويده التى يبطش بها .» ، وقال : «من اهان لى ولياً فقد بارزنى بالمحاربة ودعانى اليها .» . وعن الصادق عليه السلام : «ان روح المؤمن لأشد اتصالاً بروح الله من اتصال شعاع الشمس بها .» ، وقال عليه السلام فى قوله تعالى : «فلما اسفونا انتقمنا منهم .»^١ - : «ان الله لا يأسف كاسفنا ، ولكنه خلق اولياء لنفسه يأسفون ويرضون ، وهم مخلوقون مربوبون، فجعل رضاهم رضا نفسه، وسخطهم سخط نفسه لأنه جعلهم الدعاة اليه والأدلاء عليه فلذلك صاروا كذلك وليس ان ذلك يصل الى الله كما يصل الى خلقه ولما كان التشبيه بالجسمانيات لا يليق به سبحانه، وكذلك التنزيه عما يوههم هذا التشبيه، لأنه تشبيه له ايضاً بمن ليس له ذلك، كالعقول والارواح والمعانى، وكان التنزيه الصرف عن كل شىء يفضى الى التعطيل، وردت الشرايع تارة بالتنزيه واخرى بالتشبيه، لتلا يوههم التشبيه المحض ولا التعطيل الصرف ؛ فهو سبحانه كما قال : «ليس كمثله شىء وهو السميع البصير»^٢ .

١- س ٤٣، ي ٥٥ .

٢- س ٤٢، ي ٩ .

الباب الثالث

وفیه معرفة الاسماء

اصل

الغنا هو استقلال الشيء بذاته في كل ماله، من غير تعلّق له بالغير اصلاً . ويرجع الى ضرورة الوجود الذاتية المسمّاة بالوجوب الذاتي، وهو كون الشيء بحيث ينتزع عن نفس ذاته بذاته الموجوديّة، ويحكم بها عليه مع قطع النظر عن جميع ماعداه، ويسمّى صاحبها الغنى بالذات والواجب بالذات. والفقر هو عدم استقلال الشيء بذاته وتعلّقه بالغير، ولو في شيء ما . ويرجع الى لا ضرورة الوجود ولا العدم بالذات، المسمّاة بالامكان الذاتي، وهو كون الشيء بحيث لا ينتزع عن نفس ذاته الموجوديّة بذاته، بل بحسب اعطاء الغير ذلك، فيفتقر في هذا الاتّزاع الى ملاحظة ذلك الغير، ويسمّى صاحبها المستغنى بالغير والواجب بالغير . وقد يكون ضرورة الوجود بالنظر الى الغير بأن يستدعى الغير وجود الشيء، استدعاء اعم من الاقتضاء، ومرجعه الى ان الغير تأبى ذاته الا ان تكون للشيء ضرورة الوجود، سواء كان باقتضاء ذاتي او لحاجة ذاتيّة و وجوده تعلّق واليه اشير في الحديث القدسي «ياموسى انا بَدَكَ اللازم.»، ويسمّى صاحبها اما لا ضرورة الوجود ولا العدم، فهي انما تكون بالذات او بالقياس الى الغير، ولا يكون فقيراً. وكذلك ضرورة العدم، اما بالذات او بالغير او بالنظر الى الغير، فله الأقسام الثلاثة، ويسمّى بالامتناع، وصاحبها بالمتنع والهالك، على القياس . و اما ضرورة الوجود ولا العدم، فهي انما تكون او بالقياس الى الغير، ولا يكون بالغير، والا فلو قطع النظر عن ذلك الغير، ابقى هو ممكناً فقيراً في حد ذاته، او واجباً غنيّاً او ممتناً هالِكاً؟ فان كان ممكناً فلا تأثير للغير في امكانه،

لتساوی فرض وجوده وعدمه، واعتباره ولا اعتباره، وقد فرض كونه مؤثراً، هذا خلف. وان كان واجباً او ممتنعاً في ذاته فقد ازاله ذلك الغير عما يقتضيه ذاته، وكساء خلاف ما يقتضيه طباعه، وهذا محال، كيف لا وبالذات لا يزول ولا يزال؟، اذن يلزم الانقلاب المحال. وليس كذلك اذا كان الوجوب او الامتناع بالغير حين كون الذات متصفاً بالامكان الذاتي، لأئنه عبارة عن لا اقتضاء الذات احدي الضرورتين، لا اقتضاءها سلبهما، وبينهما فرق.

واما تجويز ان يكون لشيء واحد باعتبار واحد امكانان: احدهما بالذات والآخر بالغير، فهو ظاهر الفساد؛ اذ كما لا يتصور لشيء واحد باعتبار واحد وجودان او عدمان، كذلك لا يتصور لواحد بعينه من الذات او الخيشتات المكثرة للذات ضرورتا وجود واحد، او ضرورتا عدم واحد، او لا ضرورتا وجود وعدم واحد؛ كيف وهذه المعاني طبائع ذهنية لا تتحصل الا بالاضافة، ولا يتعدد كل منها الا بتعدد ما اضيفت هي اليه ؟

وقد ظهر ممّا ذكر ان كلاً من الواجب بالذات والممتنع بالذات لا يكون واجباً بالغير ولا ممتنعاً بالغير، والا يلزم: امّا عدم تأثير ذلك الغير وتساوي اعتباره ولا اعتباره، و امّا زوال ما بالذات وانقلاب الحقيقة؛ وكلاهما مستبين الفساد. (اوخلو الشيء عن المواد الثلاث ع ق).

اصل

قد تقرر في مراكز العقول السليمة عدم جواز ترجيح احد المتساويين (۱)

(۱) يعني ماهيت امكاني بدون وجود فاعل خارجي است كه ابواب عدد وانحاء نيستی آن را سد نمايد (خود بخود) موجود نمی شود و ديگر آن كه فاعل و خلت و مفیض وجود ماهيت نیز بدون آنكه در جهت وجود آن ترجیحی بر جهات عدم واقیعت داشته باشد ماهيت را موجود نمی نماید. پس ترجیح بالامر جّج بملاحظه فاعل و ترجیح بالامر جّج مربوط می شود به نفس ماهيت و ذات قابل امكاني و اين دو مورد دارای حکم واحدند

على الآخر من غير مرجّح ولا ان يرجّحه غيره بدون ذلك، وانه لا يجوز ان يدخل في دار الوجود امر جزافاً ولا اتفاقاً، كما قال مولانا الصادق _عليه السلام_ «ابى الله ان يجرى الأشياء الا بالأسباب.»، فالماهية الممكنة مالم يترجّح وجودها لم توجد، وما لم يترجّح عدمها لم تنعدم. ولا يجوز ان يقتضى ذاتها رجحان احد الطرفين من غير سبب خارج عن نفسها؛ لما ثبت ان الماهية لاذات لها قبل جعل الوجود، وانها مالم تدخل في دار الوجود، دخولا عرضياً، ليست في نفسها شيئاً من الأشياء، حتى نفسها، فلا تصلح لاسناد مفهوم ما اليها الا بحسب التقدير البحت. واما اتصافها بالامكان والامتناع، وان كان من احوالها السابقة على وجودها وصفات وجودها باعتبار العقل، فمرجعه الى انّها لو انقلبت من التقديرية الى الحقيقة المستقلة، بحسب الفرض الجائز او المستحيل، كان الامكان او الامتناع من اعتباراتها، لا انها في حال عدمها؛ بما هي عدم، موصوفة بأحدهما؛ كيف والمعدوم ليس بشيء؟ فأما تجويز كون الشيء مكون نفسه ومقرّر ذاته، مع بطلانه الذاتى، فلا يتجشّمه ذو مسكة؛ على انه يلزم ان يكون الشيء الواحد مفيداً لوجود نفسه ومستفيداً عنه، فيلزم تقدمه بوجوده على وجوده .

وصل

وما لم يبلغ الرجحان الخارجى الى حدّ الوجوب او الامتناع لم يوجد الممكن ولم ينعدم، لأن وقوع احد الطرفين مع ذلك الرجحان اما ممكن او واجب - اذ لا وجه للامتناع -، فان كان ممكناً عاد الكلام فى سبب رجحانه ، ولا يقف ، بل يؤدى الى الافتقار بعد كل سبب الى سبب آخر لا الى نهاية، ويلزم منه ايضاً ان لا يكون ما فرض سبباً بسبب، فاذن وقوعه مع الأولوية واجب. و ايضاً وقوع



واين كه برخى ترجح را محال و ترجيح را بدون مرجح قبيح ميدانند تأمل در اين باب نموده اند .

الطرف الآخر مع مرجوحته غير جائز، والا يلزم ترجّح المرجوح، فوقوع الراجح واجب. فالوجوب منتهى سلسلة الامكانات، والغنى بالدات مرجع الفقراء؛ ومن هنا قيل: ان وجوب الشيء قبل امكانه وفعليته قبل قوته .

فصل

امكان الماهيات، الخارج عن مفهومها الوجود، عبارة عن لا ضرورة وجودها وعدمها بالقياس الى ذاتها من حيث هي. وامكان الوجودات كونها بذواتها مرتبطة ومتعلقة، وبحقائقها روابط و تعلقات الى غيرها ؛ حيث ان حقائقها حقائق تعلقة، وذواتها ذوات لمعانيه - كما مرّ بيانه - ، فيصدق عليها لا ضرورة الطرفين، من حيث خصوصياتها و تعيشاتها، حيث انها، من هذه الحيثية، عين الماهيات ؛ واما من حيث استهلاكها في الوجود الواجبي ، مع قطع النظر عن تشخصاتها، فليس يثبت لها الامكان في شيء، بل هي من هذه الحيثية واجبة بعين وجوبه تعالى .

فصل

الامكان اللازم للماهية ان كان كافياً في فيضانها عن الواجب لذاته، دامت الماهية موجودة بدوام الواجب، والا توقّف على شرايط فيكون لها امكانان: احدهما الامكان اللازم للماهية، والثاني الاستعداد التام الذي يحصل عند حصول الشرايط وارتفاع الموانع. وهذه الشروط تكون لا محالة حادثة مسبقة بحوادث آخر، وكذلك تلك الحوادث الاخر، وهكذا ، ليكون كل سابق مقرباً للسبب الموجد الى المسبّب، بعد بعده عنه ، و ذلك انما يكون بحركة دائمة الا ماشاء الله، كما يأتي تحقيقه. ولا بدّ لتلك الحوادث من محل، ليتخصّص الاستعداد بوقت دون وقت، وبمحل دون آخر - وذلك المحل هو المادة -، ومن هذا يظهر ان كل حادث فله مادة .

فصل

الامكان الاستعدادی له حفظ من الوجود، لكونه بالفعل من جهة اخرى ، غير جهة كونها قوة وامكاناً لشيء؛ فان النى مثلاً، وان كان بالقياس الى حصول الصورة الانسانية له بالقوة، لكن بالقياس الى نفسه وكونه ذا صورة منوئية بالفعل فهو ناقص الانسانية، تام النويّة. وهذا بخلاف الامكان الذاتى الذى هو امر سلبى، محض، وليس له من جهة اخرى معنى محصل .

وايضاً القوى عليه فى الامكان الاستعدادى امر معيّن بصورة خاصة ، كالانسانية فى مثالنا، بخلاف ما يضاف اليه الامكان الذاتى، لانه مطلق الوجود والعدم؛ انما النعتين ناش من قبل الفاعل، من غير استدعاء الماهية بامكانها ايتاه. وايضاً الامكان الاستعدادى يزول عند طريان ماهو استعداد له، لانه انما هو بحسب حال الماهية قبل وجودها، بخلاف الامكان الذاتى الذى هو بحسب الماهية فى مرتبة بطلان نفسها وباعتبار عدم ذاتها، فالذاتى اشد فى ما استدعيه الممكنية من القوة والفاقة .

ولأجل ان للاستعدادى حفظاً من الوجود يقبل الشدة والضعف، بحسب القرب من الحصول والبعد عنه؛ فاستعداد النطفة مثلاً للصورة الانسانية اضعف من استعداد العلقه لها، وهو من استعداد المضغة ، وهكذا الى استعداد البدن الكامل بقواه واعضائه مع مزاج صالح لها .

وبحسب هذا الامكان يمكن لماهية واحدة انحاء غير متناهية من الحصول وانكون، لأجل استعدادات غير متناهية يلحق لقابل غير متناهى الانفعال، ينضم الى فاعل غير متناهى التأثير، فيستمر نزول البركات، وينفتح باب الخيرات الى غير النهاية. ولو انحصر الامكان فى القسم الأول لانغلق باب الافاضة والاجادة ، وبقى فى كتم العدم عدد من الوجود، لم يخرج الى فضاء الكون اكثر مما وقع ،

وهذا لا يليق بالجواد الكريم والواسع العليم .

اصل

اذا صدر شيء من الفاعل فلا يفتقر بعد صدوره منه الى جاعل يجعل ذاته تلك الذات، لأن ثبوت الشيء لنفسه ضروري، والضروري لا يفتقر الى السبب؛ فالإنسان مثلاً اذا وجد فقد استغنى عن جاعل يجعله انساناً، فهو واجب الانسانية، وان كان ممكن الوجود، وكذا الموجود الحادث واجب الحدوث لا يفتقر في حدوثه الى سبب، وان افتقر في وجوده . ولا استبعاد في ان يكون اتصاف الشيء ببعض الصفات ممكن، الا انه متى اتصف به يكون اتصافه بصفة اخرى عند ذلك واجباً لا يفتقر فيه الى السبب؛ ومن هنا قيل: الجوهر جوهر لنفسه، والعرض عرض لنفسه. وليس اذا كان كون الذات ذاتاً متفرعاً على نفس الذات والذات مجعولة محتاجة الى الجاعل فيكون هذه النسبة ايضاً محتاجة الى الجاعل ومجعولة؛ لأنه فرق بين الاحتياج الناشئ من الشيء بالذات والاحتياج الناشئ منه بالعرض وعلى سبيل الاتفاق .

فالذاتيات ولوازم الماهيات لا تحتاج الى جعل جاعل وتأثير مؤثر، بل جعلها تابع لجعل الماهيات، وجوداً وعدمياً؛ فان كانت الذات مجعولة كانت ذاتياتها ولوازمها مجعولة بنفس ذلك الجعل، وان كانت الذات غير مجعولة كانت الذاتيات واللوازم غير مجعولة باللإجعل الثابت للذات .

وكما ان الضرورة الأزليّة تدفع الحاجة الى الفاعل، كذلك الضرورة الذاتية؛ والفرق بينهما انّما هو بعدم الاحتياج التبعي في الاول، وثبوته في الثاني . فاختلاف الموصوفات والملزومات كالأبيض والأسود مثلاً انّما هو لأجل اختلاف الصفات واللوازم كالبياض والسواد. واما اختلاف الصفات واللوازم فهو لنفس

اختلاف ذواتها و وجوداتها التي هي متخالفة المراتب كمالاتاً و نقصاً و شدة و ضعفاً و سبقاً و لاحقاً، لأن الباري ابدعها مختلفة بأعيانها ، لا لعلّة فيها ، بل لنفسها، ولو كان اختلافها لعلّة اخرى لتمادي الى غير النهاية. والى مثل هذا الشير فيما ورد «لو علم الناس كيف خلق الله هذا الخلق لم يلم احد احداً». .

وصل

فالماهية الفارقة انما تتعلق بالفاعل وتفتقر اليه في اصل وجودها، دون سائر صفاتها التي هي من لوازم وجودها الخاص، كالحديث و غيره : فهي ان كانت دائمة الوجود بالفرض، فهي متعلقة بالفاعل ومفتقرة اليه دائماً، بحيث لو فرض الوهم ان يمسك الفاعل عن افاضة الوجود لحظة لعادت الى عدمها الاصلی؛ وان كان وجودها مختصاً بزمان معين ذي مبدء ومنتهى، فهي متعلقة به في ذلك الزمان كذلك .

و علة تعلّقها بالفاعل انما هي وجوبها بالغير و افتقارها في نفسها ، سواء دام وجودها ام لا؛ وذلك لأن الوجوب بالغير اعم من المسبوقية بالعدم ، وكلاهما مشترك في مفهوم التعلّق بالغير. واذا كان معنيان احدهما اعم من الآخر، ويحصل على مفهوميهما معنى، فان ذلك المعنى للاعم بذاته واوولا، وللأخص بعده، لأنّه لا يلحق الأخص الا وقد لحق الأعم، من غير عكس .

اصل

كل فقير بالذات من وجه، ما هو فقير بالذات من جميع الوجوه ؛ اذ لو كان غنياً بالذات من وجه فلا يخلو: اما ان يكون ذلك الوجه ذاته ، او شيئاً من صفاته ؛ لا جائز ان يكون شيئاً من صفاته بعد ان فرض فقيراً في ذاته، اذ كل صفة

فإنما تكون بعد الذات، فلو افتقر في ذاته افتقر في صفاته بطريق أولى؛ ولا جائز أن يكون ذلك الوجه ذاته بعد أن يفرض فقيراً في شيء من صفاته إلى غيره، لأنّه حينئذ إذا اعتبر ذاته من حيث هو بلا شرط - أي مع قطع النظر عن ذلك الغير وجوداً وعدمًا - ، فأنما أن يكون غنيًا بالذات، مع وجود تلك الصفة، أو مع عدمها، وكلاهما محال، لاستلزام الأول وجود المسبب مع قطع النظر عن وجود سببه ، والثاني عدمه مع قطع النظر عن عدمه، مع أنّه لا يخلو في نفس الأمر عن الأمرين، فإذا كان غناؤه في ذاته مع قطع النظر عن الغير محالاً فيكون مفتقراً في ذاته إلى الغير، فلا يكون غنيًا بالذات في ذاته، وقد فرضناه كذلك، هذا خلف .

اصل

إنما يفيض الله سبحانه الوجود على هياكل الموجودات بواسطة اسمائه الحسنی؛ قال عز وجل: «ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها»^١. والاسم هو الذات من حيث تقيده بمعنى، أي الذات الموصوفة بصفة معينة كالرحمان مثلاً، فأنّه ذات لها الرحمة، والقهار ذات لها القهر؛ ومن هنا قال: «سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ»^٢، فاسمه سبحانه ليس بصوت، فأنّه لا يَسْبَح بل يَسْبَحُ به؛ وقال: «تبارك اسم ربك ذوا- الجلال والاكرام»^٣ فوصفه بذلك يدل على أنّه حي لذاته . فالاسم هو عين المسمّى باعتبار الهوية والوجود، وإن كان غيره باعتبار المعنى والمفهوم. فهذه الأسماء الملفوظة هي اسماء الأسماء ؛ سئل مولانا الرضا عليه السلام عن الاسم ، ماهو؟ قال: «صفة لموصوف». وعن الصادق عليه السلام: «من عبد الله بالتوهم فقد كفر؛ ومن عبد الاسم دون المعنى فقد كفر؛ ومن عبد الاسم والمعنى فقد اشرك؛ ومن عبد المعنى بإيقاع الأسماء عليه بصفاته التي وصف بها نفسه ، فعقد

٢- س ٨٧، ١

١- س ٧، ١٧٩

٣- س ٥٥، ٧٧ .

عليه قلبه ونطق به لسانه في سر امره وعلا نيته، فاولئك هم المؤمنون حقا.»

وصل

فالوجود يتجلّى بصفة من الصفات، فيتعيّن ويمتاز عن الوجود المتجلّى بصفة اخرى، فيصير حقيقة ما من الحقائق الاسماءية . فالفرق بين ذاته سبحانه وبين اسمائه وصفاته كالفرق بين الوجود والماهية في ذوات الماهيات . الا انه سبحانه لا ماهية له، لأنه صرف انية انبجست منه الانيات كلها، فكما ان الوجود موجود في نفسه، والماهية ليست موجودة في نفسها من حيث نفسها ، بل من حيث الوجود، فكذلك صفات الحق واسماؤه موجودات لا في انفسها من حيث انفسها، بل من حيث الحقيقة الالهية. وهذا الوجود الذي يتجلّى بالصفات هو الوجود من حيث الالهية الذي هو من حيث الاطلاق حقيقة اسم الله ، المتضمن لسائر الأسماء. واما الذات من حيث هي فلا اسم لها، اذ ليست هي محل اثر، ولا معلومة لأحد، وانما الأسماء للتعريف والتمييز، وهو باب ممنوع لكل ما سوى الله بالقياس اليه، فلا يعلم الله الا الله .

وصل

فموجودات العالم بأسرها مظاهر لأسماء الله الحسنى؛ فهو سبحانه يخلق و يدبّر كل نوع من الأنواع باسم من الأسماء، وذلك الاسم هو رب ذلك النوع ، والله سبحانه رب الأرباب؛ والى هذا اشير في كلام اهل البيت عليهم السلام في ادعيتهم بقولهم: «بالاسم الذي خلقت به العرش، وبالاسم الذي خلقت به الكرسي، وبالاسم الذي خلقت به الأرواح.»، الى غير ذلك من هذا النمط. والاسم الاعظم هو رب الانسان الكامل، لأنه غاية الوجود. وكما ان كل نوع تحت افراد لا تحصى،

فكذلك كل اسم من الأسماء الكلية تحته اسامى جزئية لاتنتاهى، هى كلمات الله التى لا تنفذ، بها يدبر تلك الأفراد .

الباب الرابع

فى الماهيات وتعييناتها وفيه معرفة ماسوى الله

اصل

الماهية لما وجدت شخصية وعقلت كلية، علم انه ليس من شرطها ان تكون فى نفسها كلية ولا شخصية، ولا واحدة ولا كثيرة، وليست اذالم تخل من وحدة او كثرة او عموم او خصوص لكانت فى حد نفسها اما واحدة او كثيرة او عامة او خاصة؛ وسلب الاتصاف من حيثية لا تنافى الاتصاف من حيثية اخرى؛ وليس نقيض اقتضاء شىء شيئاً الا لاقتضاؤه له، لاقتضاؤه مقابله، يلزم من عدم اقتضاء احد المتقابلين لزوم المقابل الآخر؛ وليس اذا لم يكن للممكن فى مرتبة ماهيته وجود كان له فيها العدم او الوجود، لأن خلّو الشىء عن النقيضين و ان كان مستحيلاً فى الواقع لكنه جائز فى مرتبة ذاته؛ فقد ظهر ان الماهية ليست من حيث هى الا هى .

اصل

الماهية قد تؤخذ وحدها، بان يتصور معناها فقط، بحيث يكون كل ما يقارنه زائداً عليه منضمّاً اليه ؛ فاذا اعتبر المجموع من حيث المجموع كانت الماهية جزءاً له، مقدمة عليه فى الوجود، فيمتنع حملها عليه ، لا تنفاء شرط الحمل، وهو الاتحاد فى الوجود ؛ فهى بهذا الاعتبار نوع عقلى فى نفسها، ومادة بالقياس الى ما يقارنها، ان كانت متقومة به، غير متحصلة بدونه ؛ وهو صورة

بالقياس اليها، بشرط ان تؤخذ وحده، وان لم تكن متقومة به، سواء كانت متحصلة في نفسها او غير متحصلة؛ فهي موضوع بالقياس اليه، وهو عارض لها وقد تؤخذ من حيث هي، من غير اشتراط قيد عدمي او وجودي، مع تجويز كونها مع قيد او مع عدم قيد، فيحتل صدقها على المأخوذة مع قيد و على المأخوذة مع عدمه . والماهية المأخوذة كذلك، المحتملة للقسامين، قد تكون غير متحصلة في نفسها عند العقل، بل قابلة لأن تكون مشتركة بين اشياء متخالفة المعاني، بان تكون عين كل منها، وانما تتحصل بما يضاف اليها، فتخصّص به، وتصير بعينها احد تلك الأشياء، فتكون بهذا الاعتبار جنساً لتلك الأشياء، وهي انواع لها ، والمنضاف اليها، فتخصّص به، وتصير بعينها احد تلك الأشياء، فتكون بهذا الاعتبار جنساً لتلك الأشياء، وهي انواع لها، والمنضاف اليها الذي قوتها وجعلها احد تلك الأشياء فصل لها. وقد تكون متحصلة في ذاتها غير مفتقرة الى ما يحصلها معنى معقولاً، بل تفتقر الى ما يجعلها موجودة في الحس فقط، فهي في نفسها نوع ، سواء كان بسيطاً او مركباً، الا ان البسيط انما يفرض فيه العقل هذه الاعتبارات بالتعمّل. و اما في الوجود فلا امتياز فيه .

اصل

الجنس في المركبات الخارجية مأخوذة من المادة، والفصل من الصورة ؛ وكما ان المادة ، بما هي مادة، امر مبهم غير متحصّل الا باعتبار كونه قوة شيء ما واستعداده، وانما توجد وتتحصّل وتصير شيئاً بالفعل بالصورة، فهي مستهلكة فيها، اذ نسبتها اليها نسبة النقص الى التمام، والضعف الى القوة و تقوم الحقيقة ليس الا بالصورة، وانما الحاجة اليها لأجل قبول آثارها ولوازمها وانفعالاتها الغير السنفكة عنها، من الكتم والكيف والأين وغيرها، حتى لو امكن وجود تلك الصورة مجردة عن المادة لكانت هي تلك الحقيقة بعينها، فكذلك الجنس بما

هو جنس بالنسبة الى الفصل ، من غير فرق . فالأجناس فى المركبات بمنزلة الشروط والمعدات، باعتبار؛ وهى الآلات والفروع لذات واحدة، باعتبار آخر؛ حيث ان وجوداتها فروع و توابع لوجودات الفصول .

وصل

و اذليس افتقار الجنس الى الفصل فى معناه ومفهومه، بل فى ان يتحصّل ويوجد بالفعل، فوجب ان يكون الفصل -بما هو فصل- متحصّلاً بذاته، و الا لافترق الى فصل آخر، فلا يكون فصلاً ما فرضناه فصلاً، بل جزؤه ، بل من متممات الجنس ان كان، ويكون الفصل ذلك الآخر ؛ ثم تنقل الكلام اليه : فاما ان يتسلسل ، او ينتهى الى ما يتحصّل بذاته، والأول باطل، والثانى هو المطلوب. ثم ليس ما يتحصّل ويوجد بنفس ذاته سوى الوجود ، اذ كل ما هو غيره فائماً يوجد ويتحصّل به، ولو فى العقل. فحقائق الفصول ليست الا الوجدات الخاصة للماهيات التى هى اشخاص حقيقية، اما فى العقل واما فى الخيال واما فى الخارج؛ فما يذكر فى التعاريف بازاء الفصول ليس بفصول حقيقة ، بل هى لوازم الفصول. كيف لا، ولو كان الحسّاس مثلاً فصلاً للحيوان -وليس معناه الا المفهوم المتألف من ذات ما او الانفعال الشعورى او الاضافة الادراكية -لزم تقوم الجوهر من الانفعال او الاضافة. فالفصل بالحقيقة انما هو مبدء هذا الفعل والانفعال، اعنى كونه ذا هويّة دراية، وهو لا يزيد على نفس الوجود للحيوان. وكذلك فى كل فصل .

وصل

فقد ظهر ان ما يتقوم به الشئ، من ذوات الماهيات البسيطة والمركبات ،

ليس الفصل الأخير الذي هو متحد بصورته النوعية ؛ وسائر الفصول والصور التي تؤخذ منها ويتحد بها انما هي كالأجناس، بمنزلة القوى والشرائط والآلات والأسباب المعدة لوجود الماهية الذي هو عين الفصل الأخير، بدون دخولها في تقرر ذاته وقوام حقيقته، وان كان ككل منها مقوماً لحقيقة أخرى غير هذه الحقيقة بحسب وجوده؛ فالموجود من كل شيء هو نفس الوجود له، لكن للعقل ان ينتزع من نفس ذاته مفهومات كلية عامة او خاصة، ومن عوارضه ايضاً كذلك، فيحكم عليها بمفاهيم ذاتية جنسية، او فصلية، او عرضية عامة و خاصة ؛ فما يحصل في العقل من نفس ذاته يسمى بالذاتيات ، وما يحصل فيه من جهة أخرى يسمى بالعرضيات ، فالذاتى متحد معه ومحمول عليه بالذات، والعرضى بالعرض .

وهذا معنى وجود الكلى الطبيعى - اى الماهية من حيث هي - فى الخارج، فان الوجود منسوب اليه بالذات، اذا كان ذاتياً، بمعنى ان ماهو الموجود الحقيقى - اعنى نحو الوجود - متحد معه فى الحس، لا ان ذلك شيء و هو شيء آخر متميز عنه فى الواقع .

واما الكلى - بمعنى ما يحتل الشركة اولا يمنهما -، فيمتنع وقوعه فى الحس، والا لحصلت له هوية متشخصة، فلا يصح فيه الشركة، بل وجوده فى العقل ايضاً متخصص بامور شخصية و مميزات، كتجرده عن الامور الحسية و نحو ذلك ، فليس كلياً صرفاً، اللهم الا بضرب من التعمل و نحو من الاعتبار، فتساوى نسبته الى اشخاصه المختلفة فى الاوضاع والخصوصيات المادية انما هو لكونه مجرداً وتلك الأشخاص مادية، لا انه كلى .

وصل

فالماهية الكلية ، مالم تتشخص ولم تصر جزئية، لم توجد فى الحس ولا

في العقل المشوب به الا بنحو من الاعتبار؛ والتشخص والجزئية انما يكونان بنحو الوجود، لأن الشيء اذا قطع النظر عن نحو وجوده فالعقل لا يأبى من تجويز الشركة فيه، وان ضم اليه الف تخصيص، فان الامتياز في الواقع غير التعيين، اذا الأول للشيء بالقياس الى المشاركات وفي امر عام، والثاني باعتباره في نفسه، حتى لو لم يكن له مشارك لا يحتاج الى مميّز زائد، مع ان له تعييناً في نفسه؛ نعم لا يبعد ان يكون التمييز يوجب للشيء المادى استعداد التعيين الوجودى، فان المادة، ما لم تكن متخصصة الاستعداد لواحد معين من النوع، لا يفيض وجوده من المبدء الأعلى .

واما سائر الخصوصيات من الزمان والمكان والوضع وغيرها من العوارض فانما هي من علامات التعيين ولوازم الوجود، لامن مقوماته؛ لأن لكل منهما ماهية وتعييناً، والكلام في تعيينه عائد، فلا بد وان ينتهى الى ما يتعين بذاته، والمتعين بالذات ليس الا انحاء الوجودات .

فصل

اذا ثبت هذا - اعنى ان التعيين لا يكون الا بالوجود، وقد ثبت ان اثر الفاعل انما هو الوجود، وان للوجود تقدماً على الماهية ضرباً من التقدم، وثبت ان لوازم الوجود غير مجعولة، فلا يرد السؤال عن وجه اختصاص بعض الامور بموضع معين من مواضع جرم بسيط الحقيقة، او بفرد معين من افراد ماهيته، مع تشابه الأبعاد والافراد في الاستحقاق، كاختصاص المناطق والأقطاب مثلاً بمواضع مخصوصة من الافلاك .

وذلك لأن وجود كل شيء امر شخصى به يتعين ماهية ذلك الشيء ويقبل الهذية، ويصير هذا الشخص المعين من جملة اشخاص مفروضة يحتمل ماهيته الشركة بينها في الذهن، ولها العموم والكلية بالنسبة اليها، و كل من تلك

المفروضات، وان كان يحتمل قبول الوجود من حيث ماهيته الامكانية، الا ان هذا الوجود، لما خرج بسبب فاعله من الامكان الى الوجوب، سبق سائر تعيينات الماهية؛ وعند تحصيل الماهية - بهذا الوجود وهذا الشخص -، استحال حصول غيره معه ولا بدلاً منه ابتداء او تعاقباً؛ لأن هذا الوجود لا يقبل التماثل ولا التضاد؛ فاذا كان تعين الماهية بوجودها، وكانت العوارض الشخصية لها من توابع وجودها ولوازم تعيينها، كان جعلها ووجودها تابعاً لجعل الماهية ووجودها من غير علّة؛ فالسؤال في طلب تعيين اللوازم كالسؤال في طلب تعيين الوجود، من غير فرق .

اصل

كل معنى نوعي لا يجوز ان يتكثر بنفسه، والالم يوجد منه واحد شخصي؛ ولا بصفة لازمة، لما ذكرنا؛ فلا بد في كثرة الأشخاص من صفات متفارقة في الوجود يتفارق بها المعنى الواحد؛ والصفات المتفارقة الموجودة لشيء واحد لا بد وان ينقسم بها ذلك الشيء في الوجود، لا في العقل فقط؛ والمنقسم بامور متساوية في الحقيقة لا بد وان يكون قابلاً لتلك الأمور؛ والقابل لا يكون الا مادة او في مادة؛ فالمتكثّر بالذات، بالقوة والقبول، هو المادة؛ وسبب التكثّر هو حدوث القطع؛ والقطع لا يحدث الا بالجسم، لأن المادة مالم يتجسم لم تقبل عروض القطع؛ والقطوع التي تعرض الأجسام بسبب كثرة القواطع؛ وكثرة القواطع ايضاً منشؤها كثرة شيء؛ وهكذا، الى ان انتهت الى شيء يتكثّر بذاته بالفعل . وقد ثبت ان سبب كل حادث حركة القابل؛ فاذا المتكثّر بذاته بالفعل هي الحركة، اذ ليست حقيقتها الا التجدد والانقضاء وان يكون ماضياً ولاحقاً، كما ان الجسم وجوده ان يكون هنالك وهنا؛ فوجود هذين الأمرين ينقسم المعاني بالعدد؛ فبالجسم ينقسم المعنى الواحد في الوضع، وبالحركة ينقسم في الزمان، (ومن هاهنا قيل:

«التعیّن من لوازم الوضع والزمان»، لأنهما لازمان لوجود الجسم والحركة، و
بالوضع ينقسم الجسم بالقوة والامكان، وبالزمان ينقسم الحركة بالفعل والوجوب،
وبالأربعة ينقسم المعنى الواحد في الوجود .

وقد ظهر من هذا ان كل ما تجرد عن المادة فحق نوعه ان ينحصر في فردة،
وكذلك كل مادی يلحق مادته ما يمنعه من القطع والانفصال .

وصل

فما لاسبب له اصلاً يتعيّن بنفس ذاته. وما له فاعل فقط، من غير قابل ،
يتعيّن بفاعله. وما له قابل، ان اقترن به ما يمنعه من الانفصال، يتعيّن بوضعه اللازم
لقابله، والا فيتعيّن بوضعه وزمانه العارضين لقابله. والنفس يتعيّن بعلاقتها الى
ما هو كالتقابل لها .

وهذا التفصيل لا ينافي قولنا بأن تعيّن الشيء لا يكون الا بنحو وجوده ،
لأن ما ذكرناه هو انحاء الوجودات والوجود انما يتعيّن بنفسه، ويتفاوت كمالاته
ونقصاً وغناء وفقراً وقوة وضعفاً، كما دريت .

اصل

انما شرف كل موجود بغلبة الوحدة فيه، وان لم يخل موجود ما عن
وحدة ما، حتى ان العشرة في عشريتها واحدة ، بل هي لنفسها واحدة ولغيرها
عشرة؛ فكل ما هو ابعد عن الكثرة فهو اكمل، وحيثما ارتقى العدد الى الكثرة
نزلت نسبة الوحدة اليه الى اقل؛ فالأحق بالوحدة مالا ينقسم اصلاً، لا في الكم
ولا في الحد ولا بالقوة ولا بالفعل ولا بالتحليل الى ماهية ووجود؛ ثم مالا
ينقسم في الكم اصلاً، قوة او فعلاً؛ ثم الواحد بالاتصال؛ ثم الواحد بالاجتماع

الطبیعی. والواحد الشخصی احق بالوحدة من الواحد النوعی ، لكون وحدته ذهنية؛ وهو من الواحد الجنسی، لشدة ابهامه .

اصل

الوحدة ليست بعدد، بل هي مبدء له. وهو لا يتقوم الا بها. اذ لو تقوم بغيرها، مما دونه من الأعداد، لزم الترجيح من غير مرجح ؛ فان تقوم العشرة مثلاً بخمسة، وخمسة ليس بأولى من تقومها بستة واربعة ، ولا من تقومها بسبعة و ثلاثة؛ وتقومها بالجميع يستلزم تكرار اجزاء الماهية، المستلزم لاستغناء الشيء عما هو ذاتي له، لأن كل واحد منها كاف في تقويمها، فيستغنى به عما عداه. ولو تقوم لقدر المشترك بينها، من دون اعتبار الخصوصيات، فهو المطلوب اذ القدر المشترك هو الوحدات، فاذا انضم الى الوحدة مثلها حصلت الاثنيتة ، و هي نوع آخر، وهكذا يحصل انواع لا تنهاى بتزايد واحد واحد لالى نهاية ؛ وانما علم اختلاف حقايق مراتبه باختلاف لوازمها، من التشارك والتباين وغيرهما، فان اختلاف اللوازم دليل اختلاف الذوات .

اذا تمهد هذا فنقول: الوحدة المحضة المتقدمة على جميع المراتب العددية بازاء الوجود الواجبى الحق الذى هو مبدء كل وجود ؛ والمحمولات المنتزعة من نفس كل مرتبة من العدد بازاء الماهيات المتحدة مع كل مرتبة من الوجود . و ايجاد الواحد بتكراره العدد مثال "لايجاد الحق تعالى الخلق بظهوره فى آيات الكون. ومراتب الواحد مثال لمراتب الوجود. وتفصيل العدد مراتب الواحد مثال "لاظهار الأعيان احكام الأسماء الالهية والصفات الربانية . والارتباط بين الواحد والعدد مثال "للارباط بين الحق والخلق. وظهور العدد بالمعدود مثال "لظهور الوجودات الامكانية بالماهيات . وكما ان الواحد غير محتاج الى شىء من الاعداد، من حيث هو هو، وهي محتاجة اليه، فكذلك الحق غير محتاج الى احد من الموجودات، وهي

محتاجة اليه. وكما انه يلزم من عدم الواحد عدم جميع انواع العدد، من غير عكس، فكذلك الحق والموجودات. والاختلاف الواقع بين الأعداد بنفس مابه الاتفاق ، كالتفاوت الحاصل بين الوجودات بنفس هوياتها المتوافقة في سنخ الموجودية. فيمكن القول بالتخالف النوعي بين الأعداد، نظراً الى التخالف الواقع بين المعاني المنتزعة عن نفس الوجودات. ويمكن القول بعدم تخالفها النوعي ، نظراً الى ان التفاوت بين ذاتها ليس الا بمجرد القلة والكثرة في الوحدات، ومجرد التفاوت، بحسب قلة الأجزاء وكثرتها في شيء، لا يوجب الاختلاف النوعي في افراد ذلك الشيء. واما اختلاف اللوازم، فانما يدل على القدر المشترك بين التخالف النوعي، والتخالف بحسب القوة والضعف، والكمال والنقص، لا غير .

اصل

وحدة المعقولات ليست كوحدة المحسوسات، وحدة عددية؛ لأن المعقولات ليست محصورة في مدلول الوحدة، ولا متقيدة بالواحدية، لأنها تستلزمان الكثرة والكثيرة، فليستا بحقيقتين بالحقيقة، و وحدة المعقولات وحدة حقيقية لا يتوقف تعقلها على تعقل الكثرة، و وحدة جمعية لا ينافيها الكثرة الوضعية؛ الا ترى الى صورة الانسان في العقل ، كيف تصدق على الكثيرين؟ مع انها في ذاتها واحدة. ولو كانت وحدتها عددية، لما صدقت على الكثيرين ؛ والا لكان الشيء الواحد المعين موصوفاً في حالة واحدة بالأعراض المتضادة ، مثل كونه ابيض واسود، هذا خلف .

واذ ليست وحدة المعقولات كوحدة المحسوسات عددية، لتزها عن الحصر والتقيّد، فما ظنك بوحدة مبدء الكل التي هي فاعل الوحدات والكثرات جميعاً؟ فهي اولى بالتزّه عما يفهمه الجمهور من مفهومى الوحدة والكثرة، سيما وتلك الوحدة عين ذاته تعالى؛ فلا يجوز ان يتوقف تعقلها على تعقل الكثرة ، بل

نسبة كل واحدة من الوحدة والكثرة اليها من حيث هي كذلك على السواء ، كما اشار اليه امير المؤمنين عليه السلام بقوله: «كل مسمى بالوحدة غيره قليل.» ، يعنى انه واحد كثير ، لقوله ايضاً «الواحد لا يتأويل العدد.» . فهو سبحانه واحد من كل وجه ، بهذا التقرير ، اذ هو الذى ليس معه الا هو ، وفى اسمائه سبحانه : ياهو ، يامن هو ، يامن لاهو الا هو .

وصل

قال بعض اهل المعرفة : ليس حال ما يطلق عليه السوى والغير ، بالنظر اليه سبحانه ، وله المثل الأعلى ، الا كحال الأمواج على البحر الزخار ، فان المواج لاشك انه غير الماء عند العقل ، من حيث انه عرض قائم بالماء ، واما من حيث الوجود فليس فيه شىء غير الماء ، فمن وقف عند الأمواج التى هى وجودات الحوادث وصورها ، وغفل عن البحر الزخار الذى بتموجه يظهر من غيبه الى شهادته ، ومن باطنه الى ظاهره هذه الأمواج ، يقول بالامتياز بينهما ، ويثبت السوى والغير ، ومن نظر الى البحر ، وعرف انها امواجه ، والأمواج لاتحقق لها بانفسها ، قال بانها اعدام ظهرت بالوجود ، فليس عنده الا الحق سبحانه ، وما سواه عدم يخيل انه موجود متحقق ، فوجوده خيال محض ، والمتحقق هو الحق لاغير ، وفى هذا قيل :

البحر بحر على ما كان فى قدم	ان الحوادث امواج وانهار
لا يحجبناك اشكال تشاكلها	عمّن تشكّل فيها فهمى استار

قوله (س٧): قال بعض اهل المعرفة... ما ذكره -رض- فى هذا الوصل مذكور فى رسالة الثمّاء العارف الكامل شرف الدين القيصرى الرومى وهذه الرسالة يطبع مع رسالة اخرى له مع تعليقاتنا انشاء الله تعالى (آشتياني)

الباب الخامس

فى السبب والمسبب و فيه معرفة الغايات

اصل

السبب - ويقال له العلة - ، ما يجب الشئ بوجوده ويمتنع بعدمه. والمسبب - ويقال له المعلول - ، ما يجب بوجود الشئ ويمتنع بعدمه او عدم شئ منه . وقد يقال السبب بازاء ماله مدخل فى وجود الشئ ، فيمتنع بعدمه ، وان لم يجب بوجوده ، وهو بهذا المعنى اربع : فاعل وغاية - وهما علتان للوجود - ، ومادة وصورة - وهما علتان للماهية ، اى بحسب القوام - ، فالفاعل مابه وجود الشئ كالنجار للسريز ، والغاية مالاجله وجود الشئ كالاستواء للسريز ، والمادة هى التى عنها الشئ كالخشب للسريز ، فهى التى يكون الشئ معها بالقوة ، والصورة هى التى يلزم منها وجود الشئ ، فمعها يكون الشئ بالفعل كصورة السريز .

اصل

العلة الفاعلية بالقياس الى الماهية الموجودة المعلولة فاعل ، وبالنسبة الى نفس الوجود المفاض عليها مقوم لفاعل ، لأنّ هذا الوجود غير مباين له . واما بالقياس الى نفس تلك الماهية ، بما هى هى ، فلا يكون لها سببية ولا تقويم اصلاً ، لأنّ الأعيان الثابتة ماشمت رائحة الوجود ، كما عرفت .

اصل

العلة الغائية علة فاعلية لفاعلية بماهيتها ، ومعلولة له فى الوجود ،

فهی غایة بوجه، وعلّة غائیة بوجه . وکما انّ العلة الغائیة ماهی متمثلة عندالفاعل لاالواقعة عینة، فکذلک الغایة الواقعة فی العین هی مايرجع الى الفاعل ، فالنجار للسیرر لأجل الجلوس ، اوالبانى للبيت لسکنی غیره ، اوالماشى لحاجة مؤمن ، اولرضا فلان ، کلّهم انما فعلوا افاعیاهم لأمر يرجع اخيرا الى نفوسهم ، ومن هنا قيل : «اولالفکر آخرالعمل» .

اصل

المادة بالقياس الى المركب علة مادية ، وبالقياس الى مالیست جزءهعنصر اوموضوع. وكذاالصورة علة صورية للمركب، وصورة للمادة. واقامتھا للمادة لیست على نحواقامتھا للمركب، لأنّھا مفيدة الوجود فی الاول، افادة لا بالاستقلال بل مع شريك یوجدها اولاً ، فيقيم بها الآخر ، فيكون واسطة وشريكاً ، وفي الثانى لیست مفيدة للوجود ، بل انما يفيد الوجود شیء آخر ، ولكن لها ومنها، فالصورة مبدء فاعلىّ لشیء ومبدء صوریّ لشیء آخر . فالعلل لا یزید عددها على اربعة .

اصل

الصورة فی کل شیء تمام حقیقته، سواء كانت مجردة عن المادة، اومقترنة بها ، وانما حاجتها الى المادة لیست لذاتها ، ولا لوجودها وشخصیتها الذاتية ، بل لما یعرض لها من اللواحق اللازمة لشخصیتها ، من الكم والكیف وغیرهما ، فالسیرر سریر بهیئته لابمادته ، والعرش عرش بصورته لابمادته .

اصل

المادة للشیء مادة له بماهى مبهمة ، لابماهى معینة ، والا لكانت صورة لامادة . فمادة السیرر انما هی حامل امكانه واستعداده ، لابماله صورة خشیة،

بل بما له قوة قبول اشياء كثيرة ، منها السرير ، فالمادة منشأ وها النقص والقصور .
ثم مادة الخشب انما هي مادة له ، بما فيه امكان الخشبية ، لا بما فيه فعلية صور
العناصر ، وهكذا الى ان ينتهي الى المادة الاولى والقوة المحضة التي ليست
لهاجهة فعلية اصلاً الا قوة كل شيء ، ولهذا تقبل الأشياء كلها على التدرج .

اصل

الفاعل والغاية قديتجان ، كما سيأتى ان فاعل الكل هو بعينه غاية الكل
وجوداً وعقلاً . وقد يتحدان معاً مع الصورة ، كما في الأب ، فانه مبدء لتكون
الصورة الآدمية من النطفة بصورته الآدمية ، لاشيء آخر منه ، وليس الحاصل
في النطفة الا صورة آدمية ، وهي ايضاً الغاية التي يتحرك اليها النطفة ، لكنها
من حيث يقوم مع المادة نوع الانسان فهي صورة ، ومن حيث يتدنى تركيبه
منها فهي فاعله ، ومن حيث ينتهي الحركة اليها فهي غاية ، فاذا قيست تلك الواحدة
الى المادة كانت صورة ، واذا قيست الى الحركة كانت فاعلة مرة ، وغاية اخرى ،
فاعلة باعتبار ابتداء الحركة ، وهي صورة الأب ، وغاية باعتبار انتهاء الحركة ،
وهي صورة الابن .

وصل

بل اذا نظرت ، حق النظر ، الى العلة الغائية وجدتها في الحقيقة عين العلة
الفاعلية دائماً ، ماهية ووجوداً ، انما التغاير بحسب الاعتبار المحض ، بل وجدتها
عين الغاية ايضاً ، بحسب الماهية ، فان الجائع مثلاً اذا اكل ليشبع فانما اكل لأنه
تخيل الشبع ، فحاول ان يستكمل له وجود الشبع ، فيصير من حد التخيل الى
الى حد العين ، فهو من حيث انه شعبان تخيلاً هو الذي ياكل ليصير شعبان

وجوداً ، فالشبعان تخيلاً هو العلة الفاعلية بما يجعله فاعلاً تاماً ، وهو بعينه العلة الغائية ، والشبعان وجوداً هو الغاية المترتبة على الفعل ، فالأكل صادر من الشبع ومصدر للشبع ، ولكن باعتبارين مختلفين : فهو باعتبار الوجود العلمي فاعل وعلة غائية ، وباعتبار الوجود العيني غاية .

وصل

بل اذا تأملت في الاسباب القريبة لشيء واحد وجدتھا كأنھا كلها شيء واحد متوجه من حد نقصان الى حد كمال ، فان النجار بالفعل ليس ذات شخص انساني ، كيف كان ، بل مع تهيؤه بالآلة والوقت والمكان وغيرها : وليس في الخشب ايضاً باى وجه كان استعداد قبول النجر ، بل مع مقارنته بيد النجار كأنهما شيء واحد متحرك في الاوضاع . ثم لكل نجر من الفاعل ، وانفعال من القابل ، صورة خاصة متصلة في الاستحالات والتشكلات ، ولها غاية قريبة موصولة بها ، وهكذا اتصّلت الاستحالات وتواردت الصور على الانفعالات حتى انتهت الى صورة اخيرة هي غاية بوجه ، وصورة بوجه آخر ، والغاية ايضاً فاعل من جهة ، وغرض من جهة ، وعلة غائية من جهة .

اصل

انّ من الاشياء ما يكون له جميع هذه الاسباب ، كالانسان . ومنها ما ليس له الا الفاعل والغاية ، كالعقل . ومنها ماله الفاعل والغاية والصورة ، وليس له مادة ، كالصورة الخيالية . وذلك لأن الصورة كما تحصل من الفاعل بحسب استعداد المادة ، كذلك قد تحصل منه من غير مشاركة المادة ، بل على سبيل الابداع بوجوبها

قوله (س ٢٠) : تصور الفاعل ... والأحسن ان يقال ان التكثير الفردي قد يحصل من الجهات المتكثرة في الفاعل كما لأفراد المثالية النزولية .

تصور الفاعل، من غير مادة قبل وجودها، ومن هذا القبيل الصور الخيالية الصادرة عن النفس، كما يأتي بيانه. وما يجتمع فيه الاسباب يكون علة قوامه غير علة وجوده، اعني: سببه المقارن غير سببه المفارق، وما لم يكن فيه له الا الفاعل والغاية، كان ماهو ولم هو فيه شيئاً واحداً.

اصل

الفاعل قديكون معلوله بالذات امراً آخر يلزمه شيء نسب الى ذلك الفاعل بالعرض، كال تبريد المنسوب الى السقمونيا، لأنه يبرد بالعرض، وفعله بالذات استفراغ الصفراء، ويتبعه نقصان الحرارة. ومن هذا القبيل كون الطبيب فاعلاً للصحة، وكون مزيل الدعامة علة لسقوط الحائط، والبناء علة للبناء، والنار للسخونة، فان معطى الصحة مبدء اجل من الطبيب، ومبدء الانحدار الثقل الطبيعي للسقف، والبناء علة لحركة لبن ما، ثم سكونه بسكون ذلك اللبن، وانتهاء تلك الحركة علة لاجتماع مادة، وذلك الاجتماع علة لشكل ما، ثم انحفاظ ذلك مما يوجبه طبيعة اللبن من الثبات على نحو من الاجتماع، وكذا النار ليست علة للسخونة بالذات، بل لأن تبطل البرودة المانعة لحصول السخونة، واما حصول السخونة في الماء واستحالتها الى النار فبالفاعل الذي يكسو العناصر صورها، وكذا الحكم في طرح البذر في الارض، والفكر في المقدمات، وسائر ما يشبه هذه الاشياء، فان هذه ليست عللاً بالحقيقة.

اصل

الفاعل قديكون بالطبع، وهو الذي يصدر عنه الفعل ولا يكون من شأنه الاختيار، ويكون فعله ملائماً لطبعه الأصلي، كالنار للاحراق، والانسان للصحة وحفظ المزاج.

وقد يكون بالقسر، وهو الذي يصدر عنه الفعل، ولا يكون من شأنه الاختيار ويكون فعله على خلاف مقتضى طبعه الأصلي، كالجبر المرمى الى فوق للحركة اليه، والانسان للمرض والسمن والهزال.

وقد يكون بالجبر، وهو الذي يصدر عنه فعله بلاختياره بعد ان يكون من شأنه اختيار الفعل والترك، كالرجل الصالح للفعل القبيح المجبور عليه.

وهذه الأقسام الثلاثة مشتركة في كون كل منها غير مختار في فعله. وقد يكون بالقصد، وهو الذي يصدر عنه الفعل مسبوقاً بإرادته المسبوقه بعلمه المتعلق بغرضه من ذلك الفعل، ويكون نسبة اصل قدرته وقوته، من دون انضمام الدواعي والصوارف، الى فعله وتركه واحدة، كالانسان للمشي.

وقد يكون بالعناية، وهو الذي يتبع فعله علمه بوجه الخير فيه، بحسب نفس الأمر، ويكون علمه بوجه الخير في الفعل كافياً في صدوره عنه، من غير قصد زائد على العلم، كالانسان لما يحصل منه بمجرد التوهم والتصور، كالسقوط من الجدار الحاصل منه عند تخيل السقوط، والقبض الحاصل في جرم لسانه المعصر للرطوبة عند تصوره للشيء الحامض.

وقد يكون بالرضا، وهو الذي يكون علمه بذاته (الذي هو عين ذاته) سبباً لوجود شيء، ونفس معلومية الشيء له نفس وجوده عنه، باختلاف، كالانسان لتصوراته وتوهمات.

وقد يكون بالتجلى، كالحق سبحانه للعالم.

وهذه الاربعة مشتركة في كون كل منها فاعلاً بالاختيار، وان كان الاول منها مضطراً في اختياره، وذلك لأن اختياره حادث فيه بعد العدم، ولكل حادث محدث، فيكون اختياره عن سبب مقتض وعلة موجبة، فاما ان يكون ذلك السبب هو وغيره، فان كان غيره فهو مضطر فيه، وان كان نفسه فاما ان يكون سببها

لاختیاره باختیاره، اولاً، فعلى الأول يعود الكلام وينجرّ الى التسلسل فى الاختيارات وعلى الثانى يكون وجود الاختيار فيه لا بالاختيار، فيكون مضطراً و محمولاً على ذلك الاختيار من غيره، فتنتهى الأسباب الخارجة عنه بالآخرة الى الاختيار الازلى الذى اوجب الكل، على ما هو عليه بمحض الاختيار، من غير داع زائد ولا قصد مستأنف وغرض عارض، وهذا هو معنى الاختيار الذى هو الكمال فى الحقيقة، لاما يفهمه العوام.

اصل

قد دريت ان الوجوب منتهى سلسلة الامكانات، وان الممكن مالم يجب لم يوجد، فالعلة مالم يجب صدور المعلول عنها لم يوجد المعلول، فكل علة واجب العلية، وكل معلول واجب المعلولية، فلا يجوز تخلف احدهما عن الآخر ولا انفكاكهما فى الوجود، الا ان المعلول مع العلة وبها، والعلة مع المعلول لابه. ثم العلة اما ان تكون بذاتها مؤثرة فى المعلول اولاً، فان لم يكن تأثيرها فى المعلول بذاتها بل لابد من اعتبار قيد آخر، مثل وجود اوصفة او ارادة او آلة او مصاحبة او غيرها، لم يكن ما فرض علة علة، بل العلة انما هى ذلك المجموع، ثم الكلام فى ذلك المجموع كالكلام فى المفروض اولاً علة، الى ان ينتهى الى امر يكون هو لذاته علة فعلية كل علة تام العلية، بذاته و سنخه لا بامر عارض لها، فمعلولها لامحالة من لوازمها الذاتية المنتزعة عنها المنتسبة اليها بسنخها و ذاتها.

وصل

وكما ان وجود العلة التامة مستلزم لوجود المعلول، فكذلك عدمها او عدم جزء منها مستلزم لعدم المعلول، وكما ان معنى تأثير العلة فى وجود المعلول ان يدع امراً هو المسمى بالوجود، فينتزع منها ماهية ماء، كما دريت، فكذلك

تأثیر عدمها فی عدم المعلول ان لا یبدع امرأ كذلك ، فعدم العلة وان كان نقیاً محضاً فی ظرف العدم ، الا ان له حظاً من الثبوت بحسب ملاحظة العقل ، فان العقل من شأنه ان يتصور لكل امر مفهوماً ، ويجعل ذلك المفهوم عنواناً ، سواء كان وجوداً او عدماً ، الا ان تمايز الاعدام انما يكون باعتبار الملكات ، فالعقل يتصور اشياء متمایزة یصح ان یحكم علیها بالعلیة والمعلولیة و غیرهما من الاحکام والاحوال ، وذلك القدر من الثبوت كافٍ فی الترجیح العقلي والحکم باستتباع عدم العلة لعدم المعلول .

اصل

المعلول یجب ان یكون مناسباً للعلّة ، وقد تحقق كون الواجب تعالی عین الوجود والمرجود بنفس ذاته ، فالفائض عنه یجب ان یكون وجود الاشياء ، لاما هیاتها الکلیّة ، لفقد المناسبة بینها و بینة تعالی . و لیس (۱) انه اذا خرج الماهیة عن حیز الجعل فقد الحق بالواجب ، فی الاستغناء عن العلة ، لأن الماهیة انما كانت غیر مجعولة لأنّها دون الجعل ، لان الجعل یقتضی تحصلاً مّا وهی فی انها ماهیة لا تحصل لها اصلاً ، الا ترى انّها متى تحصلت بوجه من الوجوه - ولو بانّها غیر متحصلة - ، كانت مربوطة الى العلة حیثذ ؟ لأن الممكن متعلق بالعلّة وجوداً وعدماً . و واجب الوجود انما كان غیر مجعول لأنّه فوق الجعل من فرط التحصل والصمدیّة . و کیف یالحق ما هو غیر مجعول لان الجعل فوقه ، بما هو

(۱) یعنی ان عدم مجعولیّة الماهیة لخصّتها ودنائتها ، وانحطاط رتبتها وشأنها ، و عدم صلاحیّتها لقبول الجعل ؛ وما شأنه هذا لا یالحق بالواجب جل شأنه ، فی الاستغناء عن العلة واستغناء الواجب تعالی عن الجعل لفرط العلو والتمامیّة ، لكونه فوق التمام بما لا یتناهی ، فلا یصل الیه الجعل . و این هذا من ذاك ؟ فتبصر . بل هو الجاعل لكل ما هو قابل للجعل ، فتدبر الجعل اظهر الجاعل مثاله فی المجعول محمد حسن عفی عنه .

غير مجعول لانه فوق الجعل؟ وكما ان الماهية ليست مجعولة (بمعنى ان الجاعل لم يجعل الماهية ماهية) ، فكذلك الوجود ليس مجعولا (بمعنى ان الجاعل لم يجعل الوجود وجودا) ، بل الوجود وجود ازلا وابدأ ، وموجود ازلا وابدأ ، وغير موجودة ولا معدومة ازلا وابدأ ، وانما تأثير الفاعل في خصوصية الوجود وتعيينه ، لا غير .

اصل

البيسط الذي لا تركيب فيه اصلا لا يكون علّة لشيئين بينهما معية بالطبع ، لأن البسيط اذا كان ذاته بحسب حقيقته البسيطة علّة لشيء كان ذاته محض علّة ذلك الشيء ، بحيث لا يمكن تحليلها الى ذات وعلّة ، فتكون عليتها لانفسها من حيث هي ، بل بصفة زائدة او شرط او غاية او وقت او غير ذلك ، فلا يكون مبدءا بسيطا بل مركبا ، فالمراد من البسيط ما تكون حقيقته التي بها تتجهر ذاته هي بعينها كونه مبدءا لغيره ، وليس ينقسم الى قسمين يكون باحدهما تجهر ذاته وبالاخر حصول شيء آخر عنه كما ان لنا شيئين تتجهر باحدهما وهو النطق ، ونكتب بالاخر وهو صناعة الكتابة ، فاذا كان كذلك وصدر عنه اكثر من واحد - ولا شك ان معنى مصدر كذا غير مصدر كذا - ، فيتقوم ذاته من معنيين مختلفين ، وهو خلاف المفروض .

وصل

لا تفهم من لفظ الصدور وامثاله الامر الاضافي الذي لا يتحقق الا بعد شيئين ، لظهور ان الكلام ليس فيه ، بل كون العلّة بحيث يصدر عنها المعلول ، فانه لا بد ان تكون للعلّة خصوصية بحسبها يصدر عنها المعلول المعين ، دون

غيره ، وتلك الخصوصية هي المصدر في الحقيقة ، وهي التي يعبر عنها تارة بالصدر ، ومرة بالمصدرية ، وطوراً بكون العلة بحيث يجب عنها المعلول ، وذلك لضيق الكلام عما هو المرام . حتى ان الخصوصية ايضاً لا يراد بها المفهوم الاضافي ، بل امر مخصوص ، له ارتباط وتعلق بالمعلول المخصوص ، ولا شك في كونه موجوداً ومتقدماً على المعلول المتقدم على الاضافة العارضة لهما ، وذلك قد يكون نفس العلة (اذا كانت العلة علة لذاتها) ، وقد يكون زائداً عليها .

فاذا فرض العلة بما هي علة بسيطة حقيقية يكون معلوله ايضاً بسيطاً حقيقياً وبعكس النقيض : كل ما كان معلوله فوق واحد ليس بعضها بتوسط بعض ، فهو منقسم الحقيقة اما في ماهيته او وجوده .

اصل

لا يجوز ان يكون لمعلول واحد شخصي او نوعي علتان فاعليتان مستقلتان ، سواء كانتا مجتمعتين او متبادلتين ، تبادلاً ابتدائياً او تعاقبياً ، اللهم الا ان يكون ذلك الواحد ذا شئون كثيرة واطوار متعددة .

وذلك لأنه لا يخلو اما ان يكون لخصوصية احديهما مدخل في وجود ذلك المعلول ، فيمتنع حصوله بالأخرى وحدها بالضرورة ، بل انما وجب بها او بمجموعهما ، واما ان لا يكون لشيء من الخصوصيتين مدخل فيه ، فكانت العلة بالحقيقة هو القدر المشترك ، والخصوصيات ملغاة ، فالعلة على التقديرين امر واحد ، ولو بالعموم .

وايضاً اذا كانت احديهما مستقلة بالتأثير ، كان المعلول معها واجباً ، والواجب يستحيل تعلقه بالغير ، فهو مع كل واحدة منهما يمتنع افتقاره الى الأخرى ، فيمتنع افتقاره اليهما ، مع انه واجب الافتقار اليهما بالفرض ، هذا

خلف .

وامّا الواحد الجنسى فقد يستند الى متعدد، لابهام وحدته وضعفها، وذلك كالحرارة ، فانّهما تقع تارة بالشعاع ، واخرى بالحركة ، واخرى بملاقة النار . وقد يكون لأشياء كثيرة لازم واحد ، واللازم انما يستند الى المازوم ويتقوم به الأثرى الى طبائع الاجناس كيف تتقوم بالفصول فى الوجود؟ وهى لوازم خارجيّة لها . وكذا الزوجيّة بالنسبة الى مراتب الأزواج المختلفة بالنوع، الى غير ذلك. والعلة فى هذه الصور انّما هى الفرد المنتشر ، لا الطبيعة المطلقة الملغاة عنها الخصوصيّات ، لابهامها وعدم تحصيلها جدياً ، وايضاً فانه لا يلزم اشتراكها فى وصف عام يكون جهة الاستناد ، لأنّنا ننقل الكلام الى ذلك الوصف : فهو ان لم يكن لجهة اخرى مشتركة - بل كان لجهة غير مشتركة - فذلك هو المطلوب ، والاّ لزم التسلسل فى الجهات الاشتراكية .

فقد ظهر ان المعلول انّما يفتقر لذاته الى علة ماغير معيّنة ، وانما التعيين لامر مايعود الى العلة ، لأنّ ذات العلة بما هى هى مقتضية للمعلول الخاص .

اصل

الجسم لا يكون علة فاعليّة لوجود اصلاً ، لابتسامه ولا باحد جزئيه، وذلك لأنّ المادة امر عدمي ، وكذا مايشتمل عليها ، من حيث يشتمل عليها ، وامّا الصورة فلايّ تأثيرها فى شىء انما هو بتوسط المادة ، لانها لو استغنت عن المادة فى فعلها فبا لأولى ان يستغنى عنها فى وجودها فى نفسها ، اذا ايجاد متقوم بالوجود، والتالى محال كما سنبينه ، فكذا المقدم ، فاذا كان تأثيرها بواسطة المادة فتكون المادة سبباً قريباً لوجود الشىء ، مع انّهما امر عدمي

وصل

و كما لا يجوز ان يكون الجسم علّة فاعليّة لوجود ، فكذلك الجسماني ، سواء كان صورة او نفساً . وذلك لأنّ كل ما يتقوم وجوده اوفعله بالمادة فانّما تتوسط المادة في تأثيره ، بما يستدعيه من الوضع ، فلا يكفي في تأثيره وجوده بما هو وجوده ، كيف كان ، ووجود المستعد كذلك ، بل لابدّ ان يقع على حالة يكون للمادة فيها بوضعها توسط ، وذلك التوسط غير متشابه ، ولذلك يختلف تأثير القوة التي فيها بحسب القرب والبعد والتماسة وغيرها ، وهذا النحو من التوسط للمادة ، بين القوة التي فيها ، وبين المفارق الصرف والمعدوم المحض ، محال . فلو فرضنا كون القوة الجسمانيّة مؤثرة في المفارق او المعدوم لزم ان يكون وجود المادة فيه لغواً ، وقد قلنا انّ تلك القوة متعلّقة بالمادة في صدور افعالها . وهذا بخلاف تأثير الروحاني في الجسماني ، فان الروحاني العقلي غير محتاج في فعله الى المادة ، بما فيها من وضعها وتخصيص حال لها بالنسبة اليه ، بل يكفي وجود ذاته في ان يفعل في المستعدات ، بل نسبة الجميع اليه نسبة واحدة عامة ، فان ذوات الاوضاع في انفسها ليست بذوات اوضاع بالقياس اليه ، وان كانت كذلك بقياس بعضها الى بعض .

وبخلاف تأثير الجسماني عن الروحاني ، فانّه لا يحتاج في انفعالاته عنه الى توسط من المواد ، ونسبة خاصّة لها اليه ، لانّ المادة فيه هي المنفعة نفسها ، لا المتوسط بين المنفعلة وبين غيره ، وهناك لم تكن هي الفاعلة ، بل المتوسط . واما ايجاد النفس واختراعها للصور الخياليّة ، على ماسياتي ، فانما هو من جهتها العقلية الروحانيّة ، لا النفسية البدنية .

وما يشاهد من حصول بعض الموجودات من بعض الأجسام والجسمانيات ، كتكون بعض العناصر من تأثير بعض ، وحصول الأولاد من الآباء ، والزروع من الزارع ،

والابنية من البانين، ونحو ذلك، فليس على ما يظن ويتوهم من كونها فواعل، لأنها ليست اسباباً موجدة بالحقيقة، لوجوب تقدم الموجد، بالذات والحقيقة، دون الزمان والحركة، بل هي معدات من جهة تسببها، والمعطى للوجود في الكل هو الله تعالى، كما اشار اليه بقوله سبحانه: «أفرايتهم ماتمنون، ءانتم تخلقونه ام نحن الخالقون. افرايتهم ما تحرثون، ءانتم تزرعونه ام نحن الزارعون. افرايتهم النار التي تورون، ءانتم أنشأتم شجرتها ام نحن المنشئون.»^١

فأشار سبحانه الى ان ما يسمونه فاعلاً ليس الا مباشرات ومحرك المواد، وأما فاعل الصور فهو القيوم سبحانه باستخدام بعض ملائكته المسخرين له. والغلط فيما زعموه نشأ من جهة أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات .

اصل

الشيء الواحد يتمتع ان يكون فاعلاً وقابلاً للأمر واحد فعلاً وقبلاً تجدد بين؛ للتقابل البين بين القوة والفعل من جهة واحدة؛ ولا متناع كون معطى الكمال قاصراً عنه؛ ولأن الشيء لو كان مبدأً لشبوت صفة او معنى لنفسه لدامت تلك الصفة او ذلك المعنى له، مادام ذاته موجودة، ومتى كان كذلك لم يكن متغيراً، فمبدء تغير الشيء لا بد وان يكون غيره لامحالة. وأما الاتصاف اللزومى فيجوز أن يكون المبدء والقابل فيه واحداً، وذلك كمبدئية الماهيات للوازما وقبولها ايها .

اصل

كل فاعل يفعل فعلاً لغرض او غاية فلا بد وان يكون حصول ذلك الغرض او الغاية اولى له من لاحصوله، وان كان ذلك الغرض اكمال غيره او نفى الفقر عنه

او ایصال الخیر الیه .

لأن حصول شيء من ذلك لغيره ولا حصوله له، ان كانا بمنزلة واحدة بالقياس الى ذلك الفاعل فلا داعي له الى ذلك الشيء ، ولا مرجح لحصول ذلك الخير لغيره دونه ، فصدور الفصل عنه في حد الامكان ، فلم يصدر . وايضاً فان الغرض المقتضى للفعل حينئذ ليس غرضاً للفاعل، وقد فرضناه غرضاً له . وان لم يكونا بمنزلة واحدة فقد رجع آخر الأمر الى غرض يتصل بذاته، فان سؤال لِمَ لا يزال يتكرر في الغرض الى ان يبلغ ذات الفاعل من خير يعود اليه او شر ينفي عنه، فحينئذ يقف السؤال، اذ حصول الخير للشيء وزوال الشر عنه هو المطلوب بالذات، كما اشير اليه بقول سبحانه: «ومن جاهد فاثمنا يجاهد نفسه.»^١ فكل طالب غرض ناقص، وبالجملة: فطالب الغرض يطلب شيئاً ليس له.

وصل

فكل فاعل لغرض يجب ان يكون غرضه مافوقه، وان كان بحسب الظن ؛ فليس للفاعل غرض حق فيما هو دونه، ولا قصد صادق لأجل معلوله . وايضاً فان ما يكون لأجله قصد، يكون ذلك المقصود اعلى من القصد، بالضرورة؛ فلو كان الى معلول قصد صادق غير مطنون لكان القصد معطياً لوجود ما هو اكمل منه، وهو محال بالبدئية .

وما يرى من تحقق بعض المعلومات على حسب ما يقصده قاصد، كحصول الصحة من قصد الطبيب في معالجة شخص وتديره اياه، فليس بذلك؛ فان مفيد الصحة مبدء اجل من الطبيب وقصده، وهو واهب الخيرات على المواد ، حين استعدادها .

والقصد مطلقاً ممّا يهيمّ المادة لاغير، والمفيد دائماً ارفع من القاصد ، فالقاصد يكون فاعلاً بالغرض، لا بالذات .

واذا قصد قاصد بفعله تحصيل صفة لنفسه فهو انما اراد به نفسه مع تلك الصفة، لا الصفة فقط، فلا قصد منه الى اخس، ولا الى المعلول. وما يرى كثيراً من وقوع القصد الى ما هو اخس من القاصد وقصده، فذلك انما يكون على سبيل الغلط والخطا .

وربما يكون الفاعل بحسب ذاته جوهرأ رفيعأ اشرف ممأ قصده، وبحسب مخالطته المواد وقواها الحسية والخيالية التي هي في الحقيقة يوجب القصد اليه يكون اخس منه .

اصل

الغاية قد تكون ذاتية، كوصول الحجر الهابط الى الأرض بالنسبة الى حركته الطبيعية؛ وقد تكون عرضية، كشبح الحجر في هبوطه بالنسبة الى تلك الحركة. والعرضية قد تكون ضرورية، كالموت بالنسبة الى حركة النفس نحو كمالها، وكحب الولد التابع للغاية من التزويج، وهو التناسل. ومن هذا القبيل الحل والعقد والتسويد والتبييض وغيرها، بالقياس الى الحرارة، فان القوة المحركة، لها غاية واحدة، وهي احالة المحترق الى مشاكلة جوهرها. واما سائر الأفاعيل فهي توابع ضرورية .

اصل

لا يخلو معلول ما من علة غائية، كما لا يخلو من علة فاعلية. لأن كل معلول فهو ممكن، والممكن ممأ لم يترجح وجوده بداعٍ ومقتضٍ لم يوجد، وذلك الداعي هو غاية اليجاد .

حتى ان العتب له غاية، وان لم يكن غاية عقلية؛ فان الفعل لا يجب ان يكون له غاية بالقياس الى ما ليس مبدء له، بل بالقياس الى ما هو مبدء له؛ ومبدء العتب

ليس امرأ عقلياً بل امر خيالي، فله غاية خيالية هي خير بالقياس الى مبدئه؛ فان كل فعل نفساني فله شوق مع تخيل، وان لم يكن ذلك التخيل ثابتاً، بل يكون زائلاً فلم يبق الشعور به، فان التخيل غير الشعور به، ولو كان قبل كل شعور شعور لتسلسل.

ثم لكل شوق علة وباعث. فاللاعب باللحية والنائم والساهى لا يخلو فعالهم من شوق، ولا شوقهم من باعث وعلّة؛ اما عادة، او صجر عن هيئة، او ارادة انتقال الى هيئة اخرى، او حرص من القوى الحاسّة ان يتجدد لها فعل، الى غير ذلك من اسباب جزئية لا يمكن ضبطها. والعادة لذيدة، والانتقال من المملول لذيد، و الجديد لذيد، - كل ذلك بحسب القوى الحيوانية، وتلك اللذات خير حسّي او تخيلي، فهي خير حقيقي للحيوان، بما هو حيوان؛ وظنّي بحسب الخير الانساني، فليس مثل هذا الفعل خالياً عن خير حقيقي بالقياس الى ماهو مبدء له، و ان لم يكن خيراً حقيقياً عقلياً.

وحتى انّ لأفعال الطبائع، مع انها غير ذوات الشعور، غايات. وليس اذا عدت الطبيعة الروية كان الفعل الصادر عنها غير متوجّه الى غاية، فان الروية لا تجعل الفعل ذا غاية، بل انما تميّز الفعل الذي تختاره وتعيّنه من بين افعال يجوز اختيارها.

ثم يكون لكل فعل من تلك الأفعال غاية مخصوصة يلزم تأدي ذلك اليها لذاته، لا بجعل جاعل؛ حتى لو قدر كون النفس مسلمة عن اختلاف الدواعي والصوارف لكان يصدر عن الناس فعل متشابه على نهج واحد، من غير روية، كما في الفلك فان الافلاك سليمة عن البواث والعوارض المختلفة، فلا جرم افعالها على نهج واحد من غير روية.

ومما يُريد ذلك ان نفس الروية فعل ذو غاية، وهي لا تحتاج الى روية اخرى. وايضاً ان الصناعات لا شبهة في تحقق غايات لها، ثم اذا صارت ملكة لم

تحتج في استعمالها الى الروية، بل ربما تكون الروية مانعة، كما في الكاتب الماهر، فانه لا يروى في كل حرف. وكذا العواد الماهر لا يتفكر في كل تقرة، واذا روى الكاتب في كتبه حرف، او العواد في تقرة، يتبلد في صناعته. فللطبيعة غايات بلا قصد وروية. وقريب من هذا اعتصام الزالق بما يعصمه، ومبادرة اليد في حرك العضو من غير فكر ولا روية.

ثم ان للامور الاتفاقية ايضاً غايات لما يتأدى اليها، وهي بالنسبة الى اسبابها واجبات، مثلاً من حفر بئراً فحفر على كنز فعثوره على ذلك الكنز واجب بالنسبة الى ذلك الحفر، في ذلك الموضع، فهذا من باب الدائم بالقياس الى هذا الفرد الجزئي، وان كان نادراً اقلية بالنسبة الى ساير افراد النوع. فالامور الموجدة بالاتفاق انما هي بالاتفاق عند الجاهل باسبابها او عللها واما بالقياس الى مسبب الأسباب والأسباب المكتنفة بها فلم يكن شيء منها اتفاقاً، فالأسباب الاتفاقية حيث تكون، تكون لاجل شيء، الا انها اسباب فاعلية بالعرض، والغايات غايات بالعرض. فالاتفاق غاية عرضية لأمر طبيعي او ارادي او قسري ينتهي الى طبيعة او ارادة، فتكون الطبيعة والارادة اقدم من الاتفاق لذاتيهما، فمالم يكن اول امور طبيعية او ارادية لم يقع اتفاق. فالامور الطبيعية والارادية متوجهة نحو غايات بالذات، والاتفاق طارعليهما اذا قيس اليهما، واذا قيس الى اسبابه المؤدية اليه تكون غاية ذاتية له، طبيعية او ارادية.

وصل

ولما كانت سلسلة الأسباب ترتقي الى مبدء واحد وسبب فرد يتسبب عنه الأشياء، على ترتيب علمه بها، فليس في الوجود شيء مناف لطبيعة علله واسبابه، اذ المعلول لا ينافي العلّة. فالحركات المتنافرة الغير المنتظمة بالقياس الى طبيعة جزئية، متلائمة منتظمة بالقياس الى طبيعة الكل، وكذا النغمات الغير المؤتلفة

والأشعار الغير الموزونة، مؤتلفة موزونة بالقياس الى النظام الكلى ؛ و وجود الأصابع الزائدة على خلقة الانسان طبيعى فى جملة العالم؛ وكذا كل عمر فهو بالقياس الى الكل طبيعى، وان لم يكن طبيعياً على الاطلاق؛ وكذا الفساد والموت والتشويهاً ونحوها كلها غايات لما يتأدى اليها، ولها نظام لا يتغير، كما لأضدادها، وان لم تكن مقصودة للطبيعة بالذات .

اصل

ان البارى جل ذكره غاية كل شىء، كما انه فاعل كل شىء؛ لأنه خير محض يطلبه كل شىء، طبعاً او ارادة؛ وهذا مركز فى جملة العالم، جزئياته وکلياته، محسوساته ومعقولاته ؛ اذا من شىء الا وله عشق وشوق غريزى الى ما فوقه ، والى ما هو اشرف منه ؛ وهو فى بعض الأشياء مشاهد معلوم بالضرورة، وفى بعضها يعلم بالاستقراء ، وفى الكل يعلم بالحدس الصائب، وبضرب من البرهان . وهو ان الوجود لذيد، وكمال الوجود التدوآثر . فكل موجود سافل ، اذا تصور الموجود العالى ، فلا محالة يشتاقه ويطلبه طبعاً واختياراً؛ اذ كل شىء ، اذا شعر بنقصه، وتحقق له ان شيئاً من الأشياء يفيد الخیر والكمال ويوجب الاقتراب اليه - زيادة فى الفضيلة والشرف-، فانه لا محالة يعشقه ويطلبه بطبعه، اولاً و بالذات ؛ ولكل ما يتوسط بينه وبين ذلك الوجود، ممّا هو اعلى منه واقرب الى ذلك من الخيرات، ثانياً وبالعرض ؛ لأن الوصول اليه لا يمكن له الا بالوصول اليها ومروره عليها، الى ان يصل الى المطلوب الذى لا اكمل منه، وهو الله سبحانه؛ فعند ذلك يطمئن قلبه، ويسكن شوقه، ويشتد عشقه وابتهاجه؛

وذلك لأن الشوق هو الحركة الى تتميم الابتهاج ، والعشق يزداد بازدياد الخيرية واشتداد الوجود، والخروج من القوة الى الفعل؛ مثل عشق الحيوان لما

يغذوه ويتقوّت به، ويفيده تجسّماً وتعظّماً مقداريّاً ؛ وعشق الانسان لما يفيده
 صوراً عقلية يتقوى به جوهره الناطق ويحيط بالحقايق ويصير ملكاً من المقربين
 ويعرف ذلك بانقياد السافل للعالي وخضوعه له، خضوعاً جبليّاً، وطاعته ايتاه و
 عبادته، عبادة ذاتيّة، من غير تمرد ولا عصيان، مع كونه ذاشعور ما. الا ترى الى
 المادة الأولى كيف هي تحت سلطنة الصورة؟ قلبها كيف تشاء ، وهي مطيعة لها،
 ذليلة عندها. وكذا الصورة بالنسبة الى الطبيعة، وكذا الطبايع والقوى بالنسبة الى
 النفس؛ فانّها خادمة لها، لا يستتفون عن عبادتها؛ وما عشقتها الا لأنّها عشقت
 الخير المطلق، فهي اتّما تعشق خالقها وبارئها، وان لم تشعر بذلك .
 واما الأعراض فعشقتها ظاهر بالجد في ملازمة الموضوع .

وصل

واما النفوس النطقية الانسانية التي وصلت في حياتها الدنياوية الى الغبطة العظمى،
 فاشرف احوالها ان تكون عاشقة مشتاقة، فشوقها يؤدي الى الطلب السريع والسير
 الحثيث الى الحق ، حتّى اذا ادت الحركة الى النيل بطل الطلب ، وضعف البهجة ،
 وهو الفناء الذي يسمّى بالولاية ، واليه هم اشير بقوله عز وجل : «والذين آمنوا
 اشدّ حبّاً لله»^١ .

واما النفوس الحيوانية ، سواء كانت من نوع الانسان او انواع اخرى
 حيوانية ، طالبة لكمالات وهمية ، فهي صنفان : سعيدة وشقيّة ، فالسعيدة
 نفوس بشرية تتصور الحق الاول ، تصوراً مثاليّاً، ويتمثّل لها الوسائط العقلية،
 بالأمثلة المأخوذة عن المبادئ الجسمانية، والافعال الباطنية المقربة اليه، والنيات
 الصالحة المزلفة لديه ، بنظائرها من الافعال الصادرة من خدام السلاطين وعبيد

الملوك ، ويتخیّل الغایات الحقیقیة كالأغایات الحسیة ، فكأنهم یعبدون حكاية الحق الاول ، ویمشقون ذلك ، لأذاته تعالى ، فلهذا صارت عباداتهم وحرکاتهم امثلة لعبادات اهل الحق ، واشباحاً لنسك العارفين .

والشقیة نفوس منغمسة فى عالم الطبيعة، متنكسة رؤسها، لانكبابها على الشهوات واللذات الحسیة والتغلبات الحيوانیة ، فهى التى كفرت بانعم الله ، وصرفت قواها الشهویة والغضبیة فى غیر ما خلقت لأجله ، وضلت ضلالاً بعيداً ، وخسرت خسراناً مبیناً .

وهى مع هذه الشقاوة الفاحشة غیر خالية من عشق وشوق الى طلب الخير الأقصى والحق الأعلى ، بحسب غریزتها وطبیعتها الفطریة التى فطر الناس علیها ، وذلك لأنها انما طلبت ما طلبت ، وعشقت ما عشقت من المشتهیات الدنیة والحفظ الأرذل الأدنى ، لأنها تصورت فیها الخیریة ، وقد ثبت ان الوجود كله خير ، وان الشرور انما هی بالاضافة - كما یتى بیانه - ، فما هو شرّ بالنسبة الى امر فهو خير فى نفسه ، او بالاضافة الى امر آخر ، فالنفوس انما عشقت مستأذاتها من جهة خیریتها ، ولكنّها ، لجهلها وعماها ، ذاهبة عن استلزام ذلك فوات الخیرات الكثيرة التى لانسبة لها الى هذه ، فرجع عشقها اذن الى الخير ليس الا و یبّین انّ الخير كله من عند الله عزوجل ، ویبده ومنه وبه ، بل انما سائر الخیرات رشح من خیره ، كما ان الوجودات كلها رشح من وجوده ، فهى اذن لیس عشقها الا الله (سبحانه) بالحقیقة ، سواء كان بحسب الظاهر للمال والجاه ، او الحسن والجمال او غیر ذلك .

ومن هنا قیل : «ما أحب احد غیر خالقه ، ولكن احتجب عنه تعالى تحت زینب وسعاد وهند ولیلى والدرهم والدينار والجاه وكل ما فى العالم ، فأفنت الشعراء كلامهم فى الموجودات ، وهم لا یشعرون ، والعارفون بالله لم یسمعوا شعراً ولا لغزاً ولا غزلاً الاّ فيه من خلف حجاب العبودیة .

فان الحبّ سببه الجمال ، وهو له ، لانّ الجمال محبوب لذاته والله جميل يحب الجمال ، فيحب نفسه . وسببه الآخر الاحسان ، وما ثمة احسان الاّ من الله ، ولا محسن الاّ الله .

فان احببت للجمال فما احببت الاّ الله ، لأنّه الجميل ، وان احببت للاحسان فما احببت الاّ الله ، لأنّه المحسن ، فعلى كل وجه مامتعلق المحبة الاّ الله . » .

وصل

واما النفوس الفلكيّة فهم عشاق الله ، مشتاقون اليه ، دائرون حول جنبه ، قدنالوا نيلاً من حيث التفاتهم لفته وعشقهم بمالديه ، وحجبوا عنه حجاباً من حيث هويهم الى عالم الطبع ، فيكون لهم ضرب من الشقاوة الضروريّة ، الاّ انّه تنجبر في ايام دهرهم لأجل استكمالهم التدريجي ، وخروجهم من القوة الى الفعل فيما ليس لهم من الكمال اللائق بحالهم ، فعند حصوله يحصل لهم القرب والمنزلة عند الله ، ويكون لهم بهجة جديدة بحسبها ، وبقدر مايكون بالقوة لها شوق ، والشوق لا يخلو عن اذى ، الاّ ان الأذى ، اذا كان من جهة معشوق نيل منه شيء عظيم وبقي شيء يسير ، يكون لذيداً . فهم واجدون في عين الحرمان ، واصلون حين الفرقان . فلامحالة يغشاهم نوع دهشة وحيرة ، ويتأذون اذى لذيداً ، لكونه من قبل ارحم الراحمين ومعشوق العالمين . وهاتان الجهتان فيهم ، بازاء الرجاء والخوف في الانسان العالم الصالح .

وصل

وامّا العقول المقدسة فهم العشاق بالحقيقة ، لأنّ ابتهاجهم به سبحانه لاغير واما ابتهاجهم بذواتهم فليس من حيث هم هم ، بل من حيث كونهم مبتهجين به ،

لأنهم انما يعرفون انفسهم بالله سبحانه ، وكونهم عبيداً وخداماً له مسخرين ، فلذتهم ايضاً بذاته ، فهم على الدوام فى مطالعة ذلك الجمال لا يرتد الى انفسهم طرفهم طرفة عين ، لاستهلاكهم فى ذات الحبيب الأول .

ونحن نلتذّ بادرارك روائح الحق فى اوقات متفرقة من ايام دهرنا ، مالا يقدر الألسن وصفها . ونحن مصروفون عنه ، مردودون فى قضاء حاجات ، منغمسون فى تدبير الطبيعة البدنية اذا تعرضنا على سبيل الاختلاس لنفحات الله فى زمان قليل جداً يكون كسعادة عجيبة . وهذه الحالة للمقربين ابدأ من غير مشوش ، فكيف بهجتهم وسعادتهم ؟ وكيف من بهجتهم واسعدهم ؟ تعالى شأنه .

وصل

وما احسن ما قيل ! : «صلت السماء بدورانها ، والأرض برجهانها ، والماء بسيلانه ، والمطر بهطلانه، وقد يصلّى له ولا يشعر، ولذكر الله اكبر»، فالسّمّاءات بسرعة وجدها ، والأرض بفرط سكونها، لسيّان فى هذا الشأن، ولعمر الهك لقد اتّصل بالسماء والأرض من لذيذ الخطاب فى قوله عز وجل : (اتّينا طوعاً او كرهاً)^١، من مشاهدة جمال القهر ، ما طربت السّمّاء طرباً رقصها ، فهى بعد فى ذلك الرقص والنشاط، وغشى به على الأرض لقوة الوارد، فألقيت مطروحة على البساط فسيان لذة القهر هو الذى عبدهما ، ومشاهدة لطف الجمال هى التى سلبت افئدتها ، حتى قالوا ، قول الوامق ذى الحنين : «اتينا طائعين»^١. فذلك ، من عميم اللطف ، شكر ، وهذا ، من رحيق الشوق ، سكر .

اصل

واذ هو سبحانه غنيّ بالذات من جميع الجهات ، ليس شيء اولى به الا وهو حاصل له بذاته في مرتبة ذاته ، كما قال جل وعزّ . «ان الله لغنيّ عن العالمين»^١ فليس لفعله لميّة غير ذاته ، ولهذا مصير فعله كلّ الى ذاته . ومن هنا قال سبحانه : «لا يسئل عما يفعل»^٢ ، وكيف يسئل من هو نفسه الجواب ؟ فسقط السؤال اذا انتهى الى الافعال ، اذا غرض ولا غاية بالآخرة الا ذاته سبحانه ، الذي هو غرض الأغراض وغاية الغايات على الاطلاق ، وان كانت لأفاعيله عز وجل اغراض وغايات مترتبة قريبة ومتوسطة منتهية كلّها الى عز وجل ، كما قال : «الا الى الله تصير الامور» . ولو كانت لفعله غاية اولى غير ذاته لعاد الكلام الى الغاية الداعية لصدور تلك الغاية ، حتى ينتهي الى غاية تكون عين ذاته ، لامتناع التسلسل . وايضاً ، لو كان لفعله سبحانه غاية غير ذاته لكان تلك الغاية من تمام فاعليّته ، فيكون من حيث ذاته ناقصاً في فاعليّته ، مستكملاً فيها بتلك الغاية ، تعالى عن ذلك ، بل هو تام بذاته من جميع الوجوه ، واحد لا كثرة فيه ، ولا شيء قبله ولا معه ، وذاته - مع وحدته - ، متمم فاعليّته ، فذاته بذاته فاعل وغاية للوجود كلّ .

وصل

بلى ، انه سبحانه احب الظهور في صور الموجودات ، فظهر فيها ، كما اشار اليه بقوله تعالى : «كنت كنزاً مخفياً فأحببت ان اعرف ، فخلقت الخلق

لكی اعرف .». وظهوره سبحانه فی الصور ومحبتہ لذلك لیست زائدتین علی ذاته ، علی مادرت فی سائر صفاته سبحانه ، فاذن الغایة فی الایجاد والظهور ، (بمعنی الداعی) ، لیست الا ذاتہ المقدسة ، معروفة من حیث المحبة ، لا غیر . ومن هنا قیل : لولا العشق ما یوجد سماء ولا ارض ولا برّ ولا بحر .

وصل

توقف ظهوره سبحانه، ذاتاً وصفةً، علی فعله تعالی، لا ینافی غناه الذاتی، لأنّ فعله وان کان امرأ ما غیر ذاته من وجهه، ولكنه موجود بوجوده، واجب بوجوده، غنی بغناه، وهو سبحانه مستقل فی افادته، فهو، من حیث استغنائہ به سبحانه واستناده الیه، لا یمکن فرض عدمه، ومن حیث فقره فی حد نفسه، لاشیء محض، لا یتعلق به اضافة ولا مظهریة، فبالحقیقة ظهوره ذاتاً وکمالاً انما هو بذاته، لأنّ الغیر، من حیث هو غیر ومن حیث اعتباره فی نفسه، غیر موجود، ومن حیث هو اثر من آثاره ولمعة من انواره، مرتبط به. بل لیس امرأ وراءه. وهو من هذه الحیثیة متعلق لاضافته، ومظهر لجماله وکماله. وبهذا الاعتبار هو کالاضافة الیه، حاصلان من نفس وجوده وفیض جوده، بلامدخلية شیء آخر فیه.

وصل

فظهر اذن انّ ذاته سبحانه، من حیث انه یفید وجود الاشیاء، فاعل لها. ومن حیث انّ افادته لوجودها لأجل علمه بنظام الخیر فیها الذی هو عین ذاته المحبوبة لذاته، غایة. وهو، من هذه الحیثیة الداعیة الی الفعل، متقدم علی الاشیاء واول، ومن حیث کونه خیراً وفائدة یقصدہ الاشیاء یتشوق الیه طبعاً

وارادة ، متأخر عنها وآخر ، كما هو شأن الغايات ، من تقدمها على الأفعال ، وتأخرها عنها ، باعتبارين . وايضاً ، هو ، من حيث انّه احب الظهور ، باطن ، ومن حيث انّه خلق الخلق على وفق محبته ، ظاهر . فأذن هو الأول والآخر والظاهر والباطن ، وهو بكل شىء عليم .

فصل

لعلّك ، بعد ما احكمت الأصول السالفة ، لاتشك في انّ فاعليته تعالى للعالم ليس فاعليّة بالطبع ولا بالقسر ولا بالجبر ولا بالقصد ، فهو سبحانه اذن امّا فاعل بالعناية او بالرضا ، وعلى اى التقديرين فهو مختار في فعله ، لأنّه انما صدر عنه بعد علمه بكيفيّة نظام الخير في الوجود ، وبأنّه يصدر عنه ، وبأنّه انما يصدر عنه لأجل علمه بذلك ومشيّته ، اللذين هما عين ذاته تعالى ، غير مستكره ولا مقهور ولا مغلوب ولا مغرور ، كما قال سبحانه : «ولو شاء لجعله ساكناً»^١ وقال : «ولو شاء لهديكم اجمعين»^٢ ، الى غير ذلك . ولا بدّ بعد الاختيار من وقوع المختار ، دون غيره . والمختار لا بدّ ان يكون احسن ما يمكن ان يكون ، وهو ما هو الامر عليه . فالوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار ، بل يحققه .

الباب السادس

فى الطبايع وتجددها وارواحها، وفيه معرفة حدوث العالم وتسبيحه

اصل

الجسم ، بما هو جوهر ذو بعد ، امر بالفعل ، وبما هو قابل للفصل والوصل

وغيرهما من الاشياء المفقودة عنه المستعد هو لها ، امر بالقوة . ففي كل جسم ، من حيث مجرد جسيته ، جهتا فعل وقوة ، وحيثا وجوب وامكان . والشئ ، من حيث هو بالفعل ، لا يكون هو ، من حيث هو بالقوة . لأن مرجع القوة الى امر عديم هو فقدان الشئ عن شئ ، ومرجع الفعلية الى حصول حقيقة لشئ ، والشئ الواحد من الجهة الواحدة لا يكون مصححاً لها تين الصفتين ، ومنشأ لاجتماع هاتين الحالتين . فاذا الجسم بما هو جسم مركب في ذاته مما عنه له القوة ومما عنه له الفعل ، وهما جزآه المسميان بالمادة والصورة . وتسمى مادته بالهيولى الأولى ، لأته ، بعد تصوره بالصورة الجسمية ، هيولى ومادة ثانية لصورة اخرى ، كالخشب للسري ، والقطن للثوب .

والتركيب بين المادة والصورة اتحادى ، بمعنى انها شئ واحد في الحقيقة له جهتان ، اذ لو كانتا اثنتين لكان كلتاها بالفعل ، ولم تكن احدهما قوة محضة.

اصل

لكل واحد من انواع الأجسام المادية صورة اخرى غير الصورة الجسمية ، بها يصير ذلك النوع نوعاً ، لأن اختصاص بعض الاجسام ببعض الآثار ، دون بعض ، لا يجوز ان يكون للجسمية المشتركة ، والا لاشتكت الأجسام كلها في ذلك ، فهو اذن انما يكون لأمر آخر غير الجسمية ، اما داخل في حقيقة تلك الأجسام ، او خارج عنها ، وعلى الأول يكون لامحالة جهة الفعل ، فتكون صورة اخرى غير الصورة الجسمية ، وهو المطلوب . وعلى الثانى لا يجوز ان تتساوى نسبته الى جميع الاجسام ، والا لم تختلف الآثار ، فيكون لامحالة له خصوصية ببعضها دون بعض ، فتلك الخصوصية لا تخلو اما ان تكون مستندة الى الأجسام ، او الى ذلك الأمر ، فان كانت مستندة الى الاجسام ، فهي اما داخلية في حقيقتها وهو المطلوب

او عارضة لها ، فيكون عروضها لامحالة لجسمية مخصوصة ، وننقل الكلام الى خصوصية ذلك الجسم ، فلو كانت تلك الخصوصية امرأ عارضاً متأخراً عن ذلك الجسم عادالكلام جذعاً ، فيتسلسل الأمر اويدور ، فلا بد ان تكون الخصوصية بالأخرة امرأ داخلاً في ذلك الجسم المخصوص ، متقدماً عليه ، مقوماً له وهو المطلوب . وان كانت تلك الخصوصية مستندة الى ذلك الأمر الخارج ، فان كان جسماً او جسمانياً عادالكلام الى تخصيصه بتلك الخصوصية جذعاً ، وان كان امرأ مفارقاً لزم ان يكون المفارق الصرف محركاً للأجسام على سبيل المباشرة من دون واسطة مبدء قريب مقارن لها ، وقد ثبت انه لا يجوز ذلك ، بل انما يفعل المفارق في الأجسام على نحو بعيد عن المزاولة ، كالعلة الغائية المشوقة لليلة الفاعلية ، كنفس المعلم التي يحرك لأجلها نفس المتعلم بدنها تقريباً اليها وتشبهاً بها ، لئلا يفقد المناسبة بين المفيض والمفاض بالكلية ، فلا بد في الأجسام من امور تنفعل من تلك المبادئ المفارقة وتنفعل في الأجسام المادية وما هي الا الصور النوعية . وذلك ما اردناه .

على اننا نعلم بالضرورة ان العنصر الثقيل مثلاً انما يتحرك الى المركز ، بحسب ذاته ، والعنصر الخفيف انما يتحرك الى المحيط ، بحسب ذاته ، او بحسب امر خاص بكل منهما غير خارج عن ذاته وعن مقومات ذاته ومحصلات وجود ذاته ، فلو لم يكن فيها الا المادة والصورة الجسمية لم تحصل تلك الآثار من تلك الاجسام .

وصل

ان نسبة هذه الصورة الى الصورة الجسمية كنسبة الصورة الجسمية الى المادة الاولى ، وتلازمها معها كتلازمها معها ، لافرق بينهما الا في شيء واحد :

وهو ان الصورة الجسمیة تتبدل بتبدل هذه الصورة ، لتقدمها عليها وكونها منها بمنزلة الفصل من الجنس ، بخلاف المادة ، وذلك لأن المادة امر بالقوة ، مبهمه الذات والحقیقة ، يكفي فی تشخصها مطلق الصور ، واما الجسم ، بما هو جسم ، فهو ماهیة نوعية یفتقر فی تشخصها الى صورة مخصوصة ، فزوال الصورة المخصوصة یوجب زوال الجسم ، ولا یوجب زوال المادة مادام یبقى مطلق الصور .

وصل

ومما يدل على تقدم هذه الصورة على الجسمیة والمادة الأولى انها لو كانت متأخرة لزم ان یكون الجسم ، بما هو جسم - ای غیر مأخوذ فيه الا المادة والصورة الامتدادیة ، امرأ قائماً بالفعل ، ثم یلحقه كونه على مقدار خاص وشكل خاص ومكان خاص و غیر ذلك ، وهذا محال ، اذ مقتضى الجسم ، بما هو جسم ، مكان مطلق وشكل عام جنسی ومقدار كذلك ، وبالجمله : مقتضاه ، من كل صفة ، امر عام لا وجود له الا فی الذهن ، فكیف یوجد فی الخارج قائماً بالفعل ، من دون اقتران بالخصوصیات ؟

ولا یجوز ایضاً ان تكون الصورتان متكافئتين ، من غیر تقدم وتأخر لاحديهما بالنسبة الى الأخرى ، اذ یلزم منه ان تقوم المادة البسيطة صورتان كل منهما على انفرادها ، مع ان فی تقویم احديهما غنى عن تقویم الأخرى اذا كانتا فی درجة واحدة .

واثبتت تقدم هذه الصورة فی الجعل والوجود على الجسم ، بما هو مادة متفقه الحقیقة فی الكل ، فلا یرد السؤال بان المادة امر واحد ، فكیف اختصت بصورة نوعية دون أخرى .

وصل

وهذه الصورة تسمى بالطبيعة ، ولا يخلو عنها شيء من الاجسام ، لكونها غير خالية عن اثر غير عام من الآثار ، واقلها حركة اوسكون ، وهي امر سيال الذات ، متجدد الحقيقة ، لا يبقى زمانين ولا تستقر لحظتين ، كما راته العلماء الراسخون باعين الشهود والعيان ، ونظقت به الحكماء الالهيين بتصريح وبيان ، واقاويل اليونانيين منهم مشحونة به ، وان لم يفهمه المتأخرون ، ولم ينله الا الأقلون ، وفي كلمات العرفاء اشارات اليه ، وفي الشرع امارات ودلالات عليه ، ولكن اكثر الناس لا يفقهون . وقد الههم استاذنا - صدر المحققين محمد بن ابراهيم الشيرازي ، طاب ثراه - ، لاثباته ببراہين وبيانات ، ماتيّر لأحد قبله ، نشر الى خلاصتها في فصول خالية عن فضول ، فاسمع .

اصل

لمّا كان الحركة والسكون من آثار الطبيعة ، وقد تقرر ان كل ساكن فمن شأنه ان يتحرك ، فالطبيعة اذن محرّكة دائماً ، امّا بالفعل او بالقوة ، فهي اذن امر سيال الذات ، متجدد الحقيقة ، اذ لو لم يكن سيالاً لم يمكن صدور الحركة عنه ، لاستحالة صدور المتجدد عن الثابت ، فان الحركة لو كانت علّتها القريبة امراً ثابت الذات لم يعدم اجزاؤها ، فلم تكن الحركة حركة ، بل سكوناً ، ولا التجدد تجدداً ، بل قراراً .

ان قيل : لم لا يجوز ان يكون في كل حركة سلسلتان : احديهما سلسلة اصل الحركة ، والاخرى سلسلة منتظمة من احوال متواردة ، فالثابت ، كالطبيعة مع كل شطر من احديهما ، علّة لشرط من الأخرى ، وبالعكس ، لاعلى سبيل الدور المستحيل .

قلنا: الكلام فی العلة الموجبة للحركة، لا العلة المعدة لها، ولا بدّ فی كل معلول من علة مقتضية، ففرض السلسلتين نعم العون على وجود امور مخصصة لأجزاء الحركة، بان يقال: الطبيعة، بانضمام كل حالة من حالات القرب والبعد او غيرها علة لقطعة خاصة من الحركة، ومع كل حركة خاصة، علة لتجدد حالة مخصوصة اخرى، ولا شبهة فی ان الحالة الأولى المخصصة لجزء من الحركة سابقة عليها بالزمان، وهي ايضا سابقة زماناً على الحالة الأخرى التي تخصّصت بتلك الحركة فيكون كل منها معدة للأخرى، اذ لو كانت كل منها مقتضية للأخرى لزم تخلف المعلول عن علته الموجودة التامة. ولا مخلص عن هذا الا بان يدعى ان الطبيعة جوهر سیّال انما نشأت حقیقتها المتجددة بین مادة - شأنها القوة والزوال -، وفاعل محض - شأنه الافاضة والاکمال -، فلا يزال ينبعث عن الفاعل امر وينعدم فی المقابل، ثم يجبره الفاعل بايراد البديل على الاتصال.

وايضاً من راجع الى وجدانه ونظر الى حال السلسلتين معاً بجميع اجزائهما - ولا محالة انهما متأخرتان فی وجودهما معاً عن وجود الطبيعة، علم ان الكلام فی لحوقهما معاً عائد: انهما من اين حصلتا؟ وممّ حصل تجددهما، بعد ما كان الأصل ثابتاً والأعراض تابعة؟

وهذا على قياس ما ذكر فی ابطال التسلسل من انّه اذا كان جميع الآحاد - ماعدا الطرف الأخير -، اوساطاً من غير ان يكون له طرف اول، فمن اين حصلت تلك السلسلة؟

وايضاً، ان الحركة امر نسبي ليس لها فی ذاتها حدوث ولا قدم الا بتبعیة ماضيفت هی اليه، اذ معناها خروج الشئ من القوة الى الفعل شيئاً فشيئاً، فبالحقیقة الخارج المتجدد ذلك الامر الذي فيه الحركة، والحركة هی تجدّد المتجدد وحدوث الحادث بما هو حادث.

ان قيل: اذا كان وجود كل متجدد مسبقاً بوجود متجدد آخر يكون علة

تجدده ، فالكلام عائد في تجدد علته ، فيؤدى ماذكرت اما الى التسلسل ، واما الى التغير في ذات البارى ، تعالى عن ذلك علواً كبيراً .

قلنا: التجدد للشيء ، ان لم يكن صفة ذاتية ، ففي تجدده يحتاج الى مجدد ، وان كان صفة ذاتية ، فلا يحتاج ذلك الشيء الا الى جاعل يجعل ذاته ، لا الى جاعل يجعلها متجددة ، اذا لذاتيات لا تعلل . وكما ان الوجود متفاوت الحصول بنفسه فى الاشياء ، بالأشدية والأضعفية والغنا والحاجة والتقدم والتأخر ، فكذلك بعض الوجودات تدريجيّ الذات والهوية ، لابصفة عارضة له . ولا بد لكل متغير ان ينتهى الى شيء يكون كذلك (اي نفس التغير والانقضاء) ، حتى يصح ان يكون علّة لها ، ويكون هو لثبات حدوده وتجده غير محتاج الى علة حادثة حتى يصح استناده الى القديم ، وليس فى الوجود ما هذا شأنه سوى الطبيعة ، اذ الحركة والزمان امران نسيبان تابعان .

على ان الكلام فى العلة الموجبة ، ويجب ان تكون مع معلولها ، وان يكون وجودها اقوى من وجود معلولها ، وهما ليسا بموجودين بالفعل ، وليس شيء آخر يكون نحو وجوده عين التجدد والتغير ، فتعين الطبيعة .

وصل

فتجدد الطبيعة عين ثباتها ، كما ان قوة المادة الاولى عين فعليتها . فالطبيعة بما هي ثابتة ، مرتبطة الى الحق ، وبما هي متجددة ، يرتبط اليها تجدد المتجددات وحدث الحادثات . كما ان المادة الاولى ، بما هي لها فعلية - وان كانت فعلية القوة - ، صدرت عن المبدء على سنة الابداع ، وبما هي قوة وامكان استعدادى يستصح بها الحدوث والانقضاء والدثور والقضاء . فهذان الجوهران ، بدثورهما وتجدهما ، واسطتان فى الحدوث والزوال للامور الجسمانية ، وبهما يحصل

الارتباط بين القديم والحادث .

فللمادة في كل آن صورة اخرى بالاستعداد، ولكل صورة مادة اخرى بالايجاب؛ لتقدم حقيقة الصورة على المادة بالاستلزام طبعاً، وتأخر هويّتها الشخصية عنها بالحقائق الانفساكي زماناً. فلكل منهما تجدد ودوام بالأخرى، لاعلى وجه الدور المستحيل .

ولتشابه الصور في الجسم البسيط ظنّ ان فيه صورة واحدة بالعدد لاعلى التجدد، وليست كذلك؛ بل هي واحدة بالحد لا بالعد، لأنها متجددة متعاقبة على نعت الاتصال، لا بأن تكون متفاصلة متجاوزة، ليلزم تركيب المقادير والأزمنة من غير المنقسمات .

فالموجودات الجسمانية باقية دائرة، اما بقاؤها فتتجدد صورها ، واما دثورها فبدثور الصورة الأولى عند تجدد الأخرى. والدثور لازم للصورة والمادة. ولا جائز ان تكون للطبيعة جهة ثبات واستمرار بنفسها، من حيث هي تكون بها مستندة الى القديم؛ كيف والأمر التجددى البحث لابقاء له اصلاً، فضلاً عن كونه قديماً . ولا جائز ايضاً ان يكون ثباتها وقدمها باعتبار ماهيتها الكلية ؛ كيف والماهيات ليست جاعلة ولا مجعولة، فلا عبرة باستمرارها. فاذن الحق في ذلك ما ذكره استاذنا ، موافقاً لمرموزات المتقدمين وتصريحاتهم، وهو ما نذكره فاسمع :

اصل

ان لكل طبيعة حقيقة عقلية عند الله تعالى، موجودة في علمه سبحانه، بها بقاؤها وثباتها وتقومها ووجودها. وهي، بحقيقتها العقلية، لاحتياج الى مادة واستعداد وحركة وزمان. ولها شئون متعاقبة متصلة واحدة في علم الله. و اذا نظرت الى كثرة شئونها الحادثة المتجددة وجدت كلاً منها موجوداً في وقت، محتاجاً

الى قابل مستعد يتقدم عليه زماناً. وذلك القابل، من حيث كونه بالقوة، امر عدى لا يحتاج الى علة معينة؛ لكونه بمعنى عدم شىء ما عن شىء ما، فيكفى فى حصوله وجود صورة ما، مطلقة، يكون القوة قوة لها، على كمال ما من الكمالات. ومن حيث استعدادها الخاص القريب، يفتقر الى صورة معينة هي جهة استعداده وقوته القريبة من الفعل؛ فاذا خرج من هذه القوة القريبة الى الفعل الذى يقابلها وجب ان تبطل صورته السابقة بلحوق صورته اللاحقة، لعدم امكان الاجتماع بينهما، كما تبطل صورة النطفة اذا حدثت صورة الحيوان، وهكذا كل صورة تتجدد بانقضاء سابقته وتبطل بحدوث عاقبته، على نعت الاتصال التجددى .

واما اختصاص كل صورة خاصة شخصية بوقتها الجزئى فليس ذلك بامر زائد على هويته، حتى يرد السؤال فى لميته. ونزيدك بياناً وبرهاناً من كلامه .

وصل

قد ثبت ان الجسم والجسمانى لا يكونان لذاتيهما علة فاعلية لشىء؛ فاذن جميع الصفات الطبيعية، كالحركة وغيرها، يجب ان يكون وجودها من لوازم وجود الطبيعة، من غير تخلل جعل بين الطبيعة وبينها؛ فلا بد وان يكون فى الوجود مبدء اعلى من الطبيعة يفعل الطبيعة ولوازمها. فتكون الطبيعة وآثارها الذاتية، كالحركة للفلك مثلاً، معين فى الوجود والحدوث والبقاء؛ غاية الامر ان فيض الوجود يمر من المبدء على الطبيعة اولاً، و بواسطتها على صفاتها الذاتية؛ فالأوضاع المتجددة للفلك تجددتها تابع لتجدد الطبيعة الفلكية؛ وكذا الاستحالات الطبيعية والحركات الكمية الطبيعية التى فى العنصریات البسائط والمركبات. و نزيدك من افاداته .

وصل

قد ثبت ان تشخص كل شيء انما هو بوجوده ، وان الزمان والوضع والكم والأين وغيرها من العوارض لوازم للشخص وعلامات له ؛ فكل شخص جسماني تتبدل عليه هذه العوارض (كلاً او بعضاً) فتبدلها تابع لتبدل الوجود ، بل هو عينه بوجهه ؛ فان وجود الطبيعة الجسمانية يحمل عليه بالذات انه الجوهر المتصل الوضعي المتكتم الزماني التحيز لذاته ؛ فتبدل الأوضاع والازمنة والايون والمقادير يوجب تبدل الوجود الشخصي للجوهر الجسماني . وهذا هو الحركة في الجوهر الشخصي ؛ اذ وجود الجوهر جوهر ، كما ان وجود العرض عرض .

وهذا هو البرهان على تجدد الطبيعة .

وقد تقرر ان كل متحرك فهو مفتقر الى محرك آخر غير ذاته ؛ لكن المتحرك بنفسه لا يفتقر الى ما يحركه ، والالزم تخلل الجعل بين الشيء ونفسه ، اذ لا يمكن ان يكون له وجود غير هذا الوجود - وهو كونه متحركاً - ؛ بل يفتقر الى محرك يعطى وجوده ويجعل ذاته المتحركة ، جعلاً بسيطاً . وذلك المحرك المقوم يجب ان يكون امراً ثابتاً مفارقاً عن المادة ولو احققها ؛ والالعاد الكلام ، فيتسلسل ؛ و ما سوى العقل ليس كذلك ، لان النفس - بما هي نفس - ، حكمها حكم الطبيعة في تجددتها ؛ فيكون مقوم كل طبيعة جوهر مفارقاً ، نسبتها الى جميع افراد النوع من الطبيعة ومراتبها وحدودها نسبة واحدة ، فهو المقوم لوجود تلك الأفراد ، والمحصل لنوعها ، والمقيم للمادة باشتراك الطبيعة ، والمكمل لجنسها نوعاً طبيعياً فتكون صورتها المفارقة .

وهذا هو البرهان على ثبات الطبيعة .

وايضاً لا بد في الحركة من بقاء الموضوع ثابتاً مع تبدل خصوصيات الحركة ،

ووحدة المادة جنسية ، فلا بد من واحد ثابت يحفظ به اصل الطبيعة و نسخها مع تبدل خصوصياتها ؛ فالطبيعة تنتظم ذاتها من جوهر ثابت عقلائي ، وجوهر متجدد مادي ، فلامحالة تكون الطبيعة متحدة الوجود بذلك الجوهر الثابت اتحاداً معنوياً تكون ذاتها ذاته ، وفعلها فعله ؛ مع كونه عقلياً ، وكونها حسية .

وصل

فكل شخص جوهرى له طبيعة سيالة متجدده غير مستقر الذات . وله ايضاً امر عقلى ثابت مستقر باق ازلاً وابدأ في علم الله سبحانه ، ببقاء الله لا بقاء الله اياه ؛ فان بين المعنيين فرقانا . وذلك الأمر العقلى رب الطبيعة وسببها الفاعلى ، والله سبحانه رب الأرباب ومسبب الأسباب . ونسبة ذلك الامر الى الطبيعة نسبة الروح الانسانى ، من حيث ذاته الى الجسد ؛ فان الروح الانسانى ، لتجرده من حيث الذات ، باق ، وطبيعة الجسد ابدأ في التجدد والسيلان والذوبان ؛ وانما هو متجدد الذات الباقية بورود الامثال . والخلق لفى غفلة عن هذا ، « بل هم فى لبس من خلق جديد . » . فالطبيعة وجود دئوى بائد دائر لا قرار له ، والعقل وجود ثابت عند الله غير دائر ، لاستحاله ان يزول شىء من الأشياء ويتغير فى علمه تعالى وتقدس : « ما عندكم ينفد وما عند الله باق . » .

وصل

واذ لا مناسبة بين الثابت المحض والمتجدد الا بمتوسط ذى جهتين ، فلا يمكن تأثير العقل فى الطبيعة المعيّنة الا بمتوسط امر كذلك ، وهو النفس ؛ لان ذاتها مجردة ، وفعلها مادي ؛ فالنفس واقعة بين العقل والطبيعة ؛ فذاتها عقل وفعلها طبيعة . و هكذا ذات الطبيعة نفس وفعلها جسم . ثم ما يلحق الجسم بواسطة حركاتها الطبيعية

ونسبة كل عال الى سافله كنسبة الصورة الجسمیة الى المادة؛ وتلازمهما كتلازمهما بعينه ؛ والله سبحانه وراء الكل ، «وهو القاهر فوق عباده» قال بعض الحكماء الأوائل : «لما كان من شأن الجسم ان يتفرق ويتقطع فلا يجوز ان يكون هو علة لوحدة ذاتة واتصالها، فلولم يكن له نفس تحفظ وحدانيته واتصاله لم يثبت على حال واحد . واما العقل الصرف فنسبته الى جميع اشخاص النوع واحدة . ولا بد لكل شخص من حافظ لوحدة واتصاله ، فهو اذن ليس الا النفس .

وايضاً لولم تكن القوة النفسانية موجودة في اشخاص الأجرام ومن طبيعتها السيلان والفناء - ، لبادت اذن وهلكت ، اذ لا بد للعقل الصرف من جهات ، ليتخصّص بالنسبة الى الجزئيات ، وليست سوى الأنفس . وايضاً الارض التي هي اكثف الأجسام وابعدها عن ينبوع الوجود والحياة تنمو وتنبت الكلاء وتنبت العجّال، فانها نبات ارضي، وفي داخل الجبال حيوانات كثيرة ومعادن ، فلولم تكن ذات نفس لما تفعل هذه الافاعيل العجيبة ، اذ النفس الأرضية هي التي تتحرك في الجوهر ، فتصير نفساً نباتية .»

وصل

فظهر ان لكل شيء ملكوتاً ؛ وان لكل شهادة غيباً؛ وما من شيء في هذا العالم الا وله قوة روحانية من عالم آخر ، وهي المسمّاة في لسان الشرع بالملك . ولكل شيء حياة باعتباره ، وتسبيح لصانعه عز وجل به : «وان من شيء الا يسبح بحمده.»

قال بعض اهل المعرفة : خلق الله الخلق ليسبحوه فانطقهم بالتسبيح له والثناء عليه والسجود له فقال : «الم تر ان الله يسبح له من في السموات والارض والطيور - صافات كل قد علم صلواته وتسبيحه .» . وقال ايضاً «الم تر ان الله يسجد له من في

السموات ومن فى الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس.» ، وخطب بهاتين الآيتين نبىّه الذى اشهد بذلك ورآه فقال «الم تر» ولم يقل «الم تروا»، فانّا ما رايناه ، فهو لنا ايمان، ولمحمد عيان؛ فاشهده سجود - كل شىء وتواضعه لله . وكل ومن اشهده الله ذلك ورآه دخل تحت هذا الخطاب. وهذا تسبيح فطرى وسجود ذاتى عن تجلّى لهم فأحبّوه، فانبعثوا الى الشئ عليه من غير تكليف، بل اقتضاء ذاتى وهذه هى العبادة الذاتية التى اقامهم الله فيها بحكم الاستحقاق الذى يستحقّه .

ثم ذكر آيات اخر . ثم قال : كل ذلك يدل على ان العالم كآله فى مقام الشهود والعبادة ، الاكل مخلوق له قوة التفكير ، وليس الا النفوس الناطقة الانسانية و الحيوانية خاصة ، من حيث هياكلهم ، فان هياكلهم كسائر العالم فى التسبيح له والسجود؛ فاعضاء البدن كلّها مسبحة ناطقة، الاتراها تشهد على النفوس المسخرة لها يوم القيامة ، من الجلود والايدي والارجل والالسنه والسمع والبصر وجميع القوى . فالحكم لله العلى الكبير .

فصل

وليعلم ان الله سبحانه انما يصب سجال الفيض وشرح الجود فى فضاء الوجود وعرصه الشهود ابدًا صبة واحدة ؛ فلا يزال يبدع ويصنع ويفعل ويجعل، لاعلى السيلان ولاعلى الاستيناف ، بل على القرار والثبات ، لافى زمان ولاآن ولاحيز ولامكان ولاعن مادة ولامن شىء اصلاً؛ وانما التقدم والتاخر والتجدد والتصرم والاستعدادات المادية يقع فى حدودها الزمانى، وظهورها فى ظرف الزمان فحسب. والبارى سبحانه اخترع المادة وذاالمادة جميعاً فى اوسع من الزمان، يقال له الدهر، لامن شىء ، بل بعدالعدم الصريح والليس الصرف . فكما ان ذاته سبحانه وصفاته

الحقيقة وشئونه الذاتية واسماءه الحسنى متقدسه عن التغير ، كذلك يتعالى قوله وفعله وامره عن التغير ، كما قال : « وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر او هو اقرب . » ، لكن بعض الموجودات ، كالزمان الذى هو ظرف المتغيرات ، و الحركة التى ماهيتها الحدوث بعد الحدوث ، لذاته متغير ، لا بتغير عارض لنفسه . فالزمان والحركة ، بهويتها الامتداديتين الغير القارتين ، صدرامن الحق الفياض - فيضة واحدة بلازمان ، بل من كتم العدم الصريح - ، الى الوجود ، فى نفس الواقع وظرف الدهر ، مرة واحدة دهرية ، لادفعة واحدة آتية ، فان الآن طرف الزمان ، وحصوله بعد حصول الزمان ، فكيف يكون جعله فيه ؟ وحصول الزمان ايضا بعد حصول اصول الموجودات وعظائنها ، ودعائنها ، فكيف يكون جعل الموجودات كلها فى زمان او آن ؟

فوجود المبدعات انما هو فى اصل الواقع ، وحصول الكائنات فى اوقاتها الخاصة التى هى اجزاء الزمان الموجود ، كله بامتداد ، فى نفس الدهر دفعة واحدة فالتغيرات والتعاقبات بين الزمانيات بسبب امتداد الزمان الذى هو بذاته متجدد وبحسب مقايسة بعضها الى بعض ، لا بالنسبة الى من يتعاطم عن الوقوع فى التغير فجفاف القلم بالنسبة الى الواقع وظرف الدهر ، وتجدد الشئون فى اجزاء الزمان وبمقايسة بعض الزمانيات الى بعض ، لان الصنع والتكوين فى حد من امتداد موجود او مفروض ، والفراغ والتعطيل فى سائر الحدود منه ، بل الافاضة واحدة من الحق ، ومتعددة بالاضافة الى الخلق . فالشأن فى قوله سبحانه « كل يوم هو فى شأن » شأن يديه ، لاشأن يتديه .

قال بعض اهل المعرفة : اعلم ان امداد الحق وتجلياته واصل الى العالم فى فى كل نفس ، وفى التحقيق الا تم ليس الا تجل واحد يظهر له بحسب القوابل ومراتبها واستعداداتها تعيينات ، فيلحقه لذلك التعدد والنوعت المختلفة والأسماء

والصفات ، لان الامر في نفسه متعدد ، اووروده طارئ ومتجدد . وانما التقدم والتأخر وغيرهما من احوال الممكنات توهم التجدد والضريان . والتقيّد والتغير ونحو ذلك كالحال في التعدد ، والاّ فالأمر اجل من ان ينحصر في اطلاق اوتقييد اواسم اوصفة او نقصان او مزيد .

وهذا التجلي الأحدى المشار اليه ليس غيرالنور الوجودي ، ولا يصل من الحق الى الممكنات ، بعدالاتصاف بالوجود وقبلة ، غير ذلك ، وما سواه فانما هو احكام الممكنات وآثارها يتصل من بعضها ببعض حال الظهور بالتجلي الوجودي الواحداني المذكور .

ولما لم يكن الوجود ذاتياً لسوى الحق ، بل هو مستفاد من تجليّه ، افتقر العالم في بقاءه الى الامداد الوجودي الأحدى مع الآتات من دون فترة ولا انقطاع اذ لو انقطع الامداد المذكور طرفة عين لفنى العالم دفعة واحدة ، فان الحكم العدمي لازم للممكن ، والوجود عارض له من موجدّه .

قال : ولما كان هذا الخلق من جنس ما كان اولاً التبس على المحجوبين ، ولم يشعروا التجدد وذهاب ما كان حاصلًا بالفناء في الحق ، لأنّ كل تجلٍ يعطى خلقاً جديداً ويغنى في الوجود الحقيقي ما كان حاصلًا ،

ويظهر هذا المعنى في النار المشتعلة من الدهن والفتيلة فانه في كل آن يدخل منهما شيء في تلك النارية ويتّصف بالصفة النورية ، ثم تذهب تلك الصورة بصيرورتها هواء .

هكذا شأن العالم بأسره ، فانه يستمد دائماً من الخزائن الالهية فيفيض منها ويرجع اليها .

وصل

فاذن ما اسهل عليك ان تيقن ان وجود العالم عن البارى ليس كوجود الدار

عن البناء ، ولا كوجود الكتابة عن الكاتب ، الثابتة العين المستقلة بذاتها ،
المستغنية عن الكاتب بعد فراغه ، بل كوجود الكلام عن المتكلم ، ان سكت بطل
الكلام ، بل كوجود ضوء الشمس في الجو المظلم الذات ، مادامت الشمس طالعة ،
فان غابت الشمس بطل الضوء من الجو ، لكن شمس الوجود يمتنع عليه العدم لذاته .
وكما ان الكلام ليس جزء المتكلم ، بل فعله وعمله ، بعد مالم يكن ، وكذا النور
الذي في الجو ليس بجزء الشمس ، بل هو انبجاس وفيض منها ، فهكذا الحكم في
وجود العالم عن الباري - جل ثناؤه - ، ليس بجزء من ذاته ، بل فضل وفيض ينتفضل
به وفيض . الا ان الشمس لم تقدر ان تمنع نورها وفيضها ، لأنها مطبوعة على
ذلك ، بخلافه سبحانه ، فانه مختار في افعاله بنحو من الاختيار ، اجل وارفع مما
يتصوره العوام ، واشد واقوى من اختيار مثل المتكلم القادر على الكلام ، ان
شاء تكلم وان شاء سكت ، فهو سبحانه ان شاء افاض جوده وفضله واظهر حكمته ،
وان شاء امسك . ولو امسك طرفة عين عن الافاضة والتوجه لتهافتت السماوات ،
وبادت الأفلاك ، وتساقطت الكواكب ، وعدمت الأركان ، وهلك الخلاق ، ودثر
العالم وفنى دفعة واحدة ، بلازمان ، كما قال عز وجل : « ان الله يمسك السموات
والارض ان تزولا ولئن زالتا ان امسكهما من احد من بعده . » .

الباب السابع

في الحركة والزمان والمكان وما يتبعها . وفيه معرفة
الازل والابد ، وان الله سبحانه منزّه عن الحركة والزمان
وكذا العالم من حيث المجموع

اصل

كل ماله جهتا قوة وفعل فله ، من حيث كونه بالقوة ، ان يخرج الى الفعل

بغيره ، والاّ لم تكن القوة قوة . وهذا الخروج اما بالتدرّج اودفعة ، والأول معنى الحركة ، ويقابله السكون ، تقابل العدم والملكة .

ثم الحركة ، لكونها صفة ، لا بدّ لها من قابل ، ولكونها حادثة ، بل حدوثاً ، لا بدّ لها من فاعل ، ولا بدّ من ان يكونا متغايرين ، لاستحالة كون الشيء فاعلاً وقابلاً ، فعلاً وقبولا تجدديتين ، وكون معطى الكمال قاصراً عنه . فالمحرك لا يحرك نفسه ، بل شيئاً لا يكون فى نفسه متحركاً ، فتكون حركته بالقوة . فقابل الحركة امر بالقوة ، وفاعلها امر بالفعل (اما من هذه الجهة ، واما من كل جهة) ، ولا محالة تنتهى جهات الفعل الى ما هو بالفعل من كل وجه ، دفعاً للدور والتسلسل كما ان جهات القوة ترجع الى امر بالقوة من كل وجه الاّ كونه بالقوة ، دفعاً لهما .

اصل

للكركة معنيان : احدهما توسط الشيء بين المبدء والمنتهى ، بحيث اى حد يفرض فى الوسط لا يكون ذلك الشيء قبل وصوله اليه ولا بعده فيه . وهو صفة واحدة شخصية غير متبدلة بتبدل حدود التوسط ، لكن ، بواسطة نسبته الى حدود المسافة الغير المتناهية بالفرض ، ممّا يقبل انقساماً بغير نهاية ، بالفرض ، اذله حدود بالقوة من جهة اتصال موافاة حدود المسافة ، فهو مستقر بحسب الذات غير مستقر بحسب النسبة الى تلك الحدود .

وكما ان كل حد فى المسافة المتصلة ، وكل نقطة فى الخط بين طرفيه لا يكون بالفعل ، ولكن بالقوة ، فكذلك كل كون من هذه الاكوان لا يكون الاّ بالقوة . فهذا المعنى من الحركة وجود بين صرافة القوة ومحوضة الفعل ، وتسمى بالحركة التوسطية .

والثاني ما يحصل من هذا بسبب استمرار ذاته واختلاف نسبه الى حدود المسافة . وهو امر متصل منطبق على المسافة ، منقسم بانقسامها ، واحد بوحدها تسمى بالحركة القطعية ، والتوسطية كأنها فاعلة للقطعية .

مثال ذلك : النقطة المنقلة ، كراس مخروط مماس بسطح يرسم بحركته وسيلاؤه على ذلك السطح خطأ ، فقد تعرض للنقطة مماسة منتقلة يحصل من استمرارها على ذلك السطح خط يفرض فيه نقط متوهمة ليس شيء منها فاعلة له اولأجزائه ، بل متأخرة عنه .

ففي الحركة شيء كالخط المرسوم ، وهو الحركة المتصلة القطعية ، وشيء كالنقطة الفاعلة للخط ، وهو الحركة التوسطية ، واشياء كالنقط المفروضة فيه ، التي لم تفعله ، بل تأخرت عنه ، وهي الاكوان المفروضة حسب انقراض حدود المسافة .

وقد ثبت ان الزمان مقدار الحركة ، ففيه ايضا شيء كالرسم ، يقال له «الآن السيل» ، وشيء كالرسم ، يقال له «الزمان المتصل» ، واشياء كالحدود والنهايات ، يقال لكل منها «الآن» ، بالمعنى الآخر .

وكل من الامور الثلاثة في كل واحد من الاشياء الثلاثة ينطبق على نظيره في الآخرين ، وليس الباقي مع المتحرك الا الواحد المستمر من كل منها ، ضرورة انه لا يكون مع المتنقل خط المسافة ، اذ قد خلفه ، ولا الحركة بمعنى القطع ، فقد انقضت ، ولا الزمان المتصل ، فقد مضى ، فاذا انما يكون معه من القطع التوسط ، ومن المسافة النقطة او ما في حكمها ، ومن الزمان الممتد ذلك الآن .

والمتحرك ، من حيث انه متحرك ، حاله بعينه حال الحركة في تحقق الامور الثلاثة فيه ، فانه من حيث انه متوسط بين مبدء المسافة ومنتهاها مع استمرار مبدء نفسه من حيث انه قد انتقل اذ هو بهذا الاعتبار كأنه شيء ممتد منطبق على المسافة ونفسه من حيث انه وصل الى حد مبدء نفسه من حيث انه قطع المسافة

الى ذلك الحد .

وصل

فللحركة وجود ضعيف تدريجي ، بعضه سابق وبعضه لاحق ، وليس موجوديتها في الخارج الا تحقق حدها فيه وصدقها على امر ، كوجود الاضافات واما حضورها الجمعي فليس الا في الذهن . والحركة بمعنى التوسط ، وان كان لها ابهام بالقياس الى الحصولات الآنية والزمانية التي يعتبرها العقل ، الا انها مع ذلك لها تعيين ، من جهة تعيين الموضوع ، ووحدة المسافة ، ووحدة الزمان ، والفاعل المعين ، والمبدء الخاص ، والمنتهى الخاص ، وكيفيها هذا القدر من التعين لضعف وجودها . ونسبة تلك الحصولات الى التوسط المستمر نسبة الجزئيات الى الكلى ، ونسبتها الى معنى القطع المتصل نسبة الاجزاء والحدود الى الكل ، وكلا المعنيين ذو حظ من الوجود وان كان ضعيفا .

اصل

الحركة لاتقع في الآن ، والا يلزم ان يكون بازائه جزء غير متجزى من المسافة ، لتطابقهما ، وقد ثبت استحالة البراهين . فكل آن يفرض في اثناء الحركة لا يتصف الجسم فيه بالحركة ولا بالسكون ، لان تقابله معها تقابل العدم والملكة ، ولا اتصال الحركة . ولا يلزم من ذلك خلو الموضوع عنهما ، لأن الحركة في الآن اخص من اللاسكون ومما يساويه ، فانتفاؤها لا يستلزم انتفاء ما يساويه ، لتحقيقه بالحركة ، لافي الآن .

والحاصل ان الآن ان اخذ طرفاً للاتصاف بالجسم يتصف فيه بالحركة الواقعة في الزمان ، لافيه ، وان جعل طرفاً لوقوع الحركة والسكون فلا يقع شيء

منهما فيه ، ولا يلزم خلو الموضوع عن الاتصاف بهما .

اصل

الحركة اما ذاتية او عرضية . والذاتية ما تكون القوة المحركة فيه موجودة في المتحرك . وهي اما ارادية او طبيعية او قسرية او تسخيرية .
وذلك لان القوة المحركة اما غير مستفادة من خارج ، او مستفادة منه ، وعلى الاول اما مع شعور او لامعه ، وعلى الثاني اما على سبيل الاعداد ، او الفاعلية فالاول هي الارادية ، كحركة الافلاك والحيوانات ، والثاني هي الطبيعية ، كحركة العناصر والنباتات ، والثالث هي القسرية ، كحركة الحجر المرمى الى فوق ، والشجر الى اليمين والشمال بالريح ، والرابع هي التسخيرية ، كحركة المواد والاجساد ، بما هي مادة وجسد ، لا بما هي محصلة انواعا بحركات ما فيها من الصور والطباع والنفوس ، وكانفعال السافل من العالى .
والعرضية ما يقابل الذاتية ، كحركة المحمول .
وقد يتركب بعض هذه مع بعض ، فتختلف بالاعتبار ، كحركة النبات ، فانها تسخيرية وطبيعية ، باعتبارين .

اصل

الفاعل للحركة القسرية طبيعة الجسم المقسور ، لكن مع انضمام ميل قسري اليها ، فيكون القاسر علة معدة له . ولو كان القاسر فاعلا للحركة القسرية ، اولل ميل القسري ، لاتنفي كل منهما بانتفائه ، وليس كذلك .
واما الحركة الارادية والتسخيرية ففاعلها النفس ، باستخدام الطبيعة السارية التي احدثتها في الجسم ، اعنى القوة المحركة للعضلات والاورتار والرباطات

فانّ تلك القوة هى بعينها طبيعة تلك الاعضاء والآلات جعلت مطيعة للنفس ، بعد تحقق التخيل والارادة والشوق ، ومعلوم بالوجدان انّ الامر المميل للجسم والصارف له ، من مكان الى مكان ، او من حال الى حال ، لاتكون الاّ قوة فعلية قائمة به ، وهى المسمّاة بالطبيعة ، فالطبيعة هى المميلة القريبة اياه . وهذه الطبيعة غير الطبيعة الموجودة فى عناصر البدن وامشاجه بالعدد ، فانّ تسخير النفس لهذه ذاتى ، لانّها قوة منبعثة من ذاتها ، ولتلك قسرى ، ولهذا يقع الالياء والرعدة بسبب تعصّيها عن طاعتها احيانا .

فللنفس طبيعتان مقهورتان : احديهما مطاوعة لها والاخرى مكرهة . فثبت انّ الفاعل المباشر لجميع الحركات هى الطبيعة ، الاّ انه فى الطبيعة طبيعة مطلقة مجبولة ، وفى القسرية طبيعة مقسورة ، وفى الارادية والتسخرية طبيعة مسخرة . والكل ما تستخدمه القوة العقلية المفارقة ، طاعة الله تعالى ، اذ كما انها تقيم كلاً من الصورة والمادة بالاخرى او معها ، كذلك لها مدخل فى اقامة كل ما يلزمها من الاستحالات والحركات وغيرها .

فالحركة بمنزلة شخص روحه الطبيعة ، كما ان الزمان شخص روحه الدهر . والطبيعة بالقياس الى النفس ، بل العقل ، كالشعاع من الشمس ، يتشخص بتشخصها .

اصل

لا بد فى كل حركة (فى اى مقولة وقعت) ، ان يكون الموضوع فيها ثابتاً بوجوده وتشخصه ، وتبديل عليه افراد تلك المقولة ، يخالف الفرد الذى يكون له فى آن آخر ، مخالفة نوعية او صنفية .

الاّ انه يكفى فى بقاء الموضوع انحفاظ وحدته الشخصية ، بوحدة عقلية فاعلية نورية - كالعقل المدبّر المعتنى بكلاءة الشخص وحفظه فى مراتب التطورات

والتقلبات فی النشآت - ، اوبوحدة ابهامیّة قابلیّة ، كوحدة المادة الاولى، فانها
يكفى فی تشخصها وجود صورة ما ، وكيفية ما ، وكمية ما ، واين ما ، الى غير
ذلك من الاعراض ، ويجوز التبدل له فی خصوصیات كل منها .

فهذه الافراد الغير المتناهية انما توجد بوجود واحد اتصالي ، له حدود
غير متناهية بالقوة ، بحسب حدود مفروضة فيه ، ففيه وجود انواع بلانهاية ،
بالقوة لا بالفعل ، وبالمعنى لا بالوجود .

وهذا الوجود الواحد المتصل مع وحدته وتشخصه ، حيث ان الوجود انما
يتشخص بذاته ، يندرج تحت انواع كثيرة ، وتتبدل عليه معانی ذاتية وفصول
منطقية ، حسب تبدله فی شئونه واطواره . فهو - مع وحدته واستمراره - بعينه
وجود متجدد منقسم الى سابق ولاحق وناقص وكامل ، وله بعينه ابعاض وافراد
بعضها حادث وبعضها آتٍ ، ولكل من ابعاضه المتصلة حدوث فی وقت معين
وعدم فی غير ذلك ، قبله اوبعده .

اصل

ليست الحركة عبارة عن تغير حال المقولة المعيّنة، فان معنى التسود مثلاً
ليس انّ سواداً واحداً يشتد ، حتى يكون الموضوع الحقيقي للحركة فی السواد
نفس السواد ، كيف ، وذات الاول فی نفسها كانت ناقصة ، والزائدة ليست بعينها
الناقصة ؟

وليس لأحد ان يقول : ذات الاول باقية ، وينضم اليه شيء آخر .
فان الذي ينضم اليه ، ان لم يكن سواداً ، بل يكون شيئاً آخر ، فما اشتد
السواد فی سواديته ، بل حدثت فيه صفة اخرى ، وان كان الذي ينضم اليه سواد
آخر ، فيحصل سوادان فی محل واحد ، بلامتمايز بينهما فی الحقيقة او المحل او

الزمان، وهو محال، وكذا اتحاد الاثنين منهما، فليس ذلك الا بانعدام ذات الاول وحصول سواد آخر اشد منه .

وكذا الكلام في الحركة الكميّة بعينه ، فان المقدار الاول ينعدم بالكلية ويوجد مقدار آخر زايد او ناقص ، والعبرة ببقاء الامر العقلي والمادة المبهمة .

اصل

الحركة قد تكون في الكمّ، كالنمو والذبول، والسمن والهزال، والتخلخل والتكاثف .

وقد تكون في الكيف ، كتسخين الماء وتبرده، وانتقال الجسم من البياض الى السواد على التدريج ، وتسمّى استحالة .

وقد تكون في الاين ، كانتقال الجسم من اين الى آخر تدريجاً ، ويسمّى نقلة .

وقد تكون في الوضع ، كحركة الكرة في مكانها ، فانّ بها تختلف نسب اجزائها بعضها الى بعض والى الامور الخارجة على التدريج . وقد تكون في الجوهر كما مضى في بيان تجدد الطبيعة .

ومما يدل عليه ايضاً استكمالات النفس الانسانية ، من لدن كونها جنيئاً بل منياً الى غاية كونها عقلاً بالفعل وما هو فوقه ،

فان الذهن الصافي والقلب السليم يحكم بان التفاوت بين الجنين والطفل الجاهل الناقص ، وبين الشيخ الحكيم والولىّ ، ليس بامور عرضيّة زائدة على جوهرية كل من هذين ، حتى لو فرض زوالها لم يتغير في تجوهره الحقيقي شئ . وايضاً ، لو كان حصول كل من الصور الواردة عليه ، من المنويّة والنباتيّة والحيوانيّة والانسانية دفعيّة بلاتدرج في الاشتداد والاستكمال ، بل بحسب

فساد وكون ، للزم تفويض احد الفاعلين الطبيعيين فعله الى الآخر ، وهذا غير جائز في الافعال الطبيعية ، بل انما جاز في الصناعات الاختيارية التي تكون بالقصد والروية .

ومما يدل على الحركة الجوهرية ايضا انقلاب الصورة النوعية من المائية الى الهوائية ، عند ورود الحرارة الشديدة عليها ، المضغفة للمائية قليلا قليلا بالتدريج حتى يقرب طبيعة الماء الى طبيعة الهواء ، وانتقصت مائيته حتى صار هواء ، اذ لو لم يكن حد مشترك بين الماء والهواء - حتى يكون اسخن الافراد المائية ، وابرذ الافراد الهوائية - ، لكان الانتقال للمادة من الصورة المائية الى الصورة الهوائية بلا جامع ، فيلزم اما تتالي الآئين ، او خلوا لمادة عن الصور في آن واحد ، وكلاهما مستحيل .

والسر في ذلك مادريت ان الوجود مما يشتد ويضعف ، دون الماهية ، وان مبادئ الآثار هي وجودات الاشياء ، لاما هيئاتها ، والوجود مالم يتغير في قوته وضعفه لا يمكن ان يختلف اثره في القوة والضعف .

لكن كل تضعف او اشتداد لا يوجب ان يتغير به حد الماهية في جواب ماهو ، انما التدرج في احدهما مما ينتهي الى حيث يتغير جواب ماهو دفعة .

ومن هنا اشتبه الامر على الجمهور ، فزعموا ان الانقلاب دفعي والاستحالة تدريجية ، فانكروا الحركة في الصورة ، واثبتوها في الكيفية ، وليس الامر كذلك ، بل الاستحالة لا تخلو عن الكون والفساد ، الا ان الاستحالة محسوسة في الاكثر ، والتفاوت في الوجود والحركة في الجوهر غير محسوسين الا في الاقل . ولا يلزم من ذلك وجود انواع بلانهاية بالفعل بين جوهر وجوهر ، بل هناك وجود واحد شخصي متصل له حدود غير متناهية بالقوة - كما نبهنا عليه - ، على قياس الاشتداد الكيفي والكمي ، من غير فرق .

اصل

وامّا بقية المقولات ، فلا تقبل الحركة الا بالعرض ؛

امّا الاضافة فانها ان كانت عارضة لمقولة فيها الحركة فهي متحركة بتبعيتها
والافلا ؛ فان الماء اذا تحرك في السدنة فقد انتقل من الاشد الى الاضعف ، او
بالعكس ، على التدريج بالتبعية ؛ وكذا الانتقال من الاعلى الى الاسفل تابع للانتقال
من اين الى اين ؛ والانتقال الكمى ؛ ومن الاشرف الى الوضع الى الاخص فيه للانتقال
الوضعى .

واما السلك فتبدل الحال فيه انما هو اولا في الاين ؛ فان الحركة اولا في العمامة بحسب
الاين ثم في التعميم ، وفي السلاح ثم في التسليح ؛ فالحركة فيه بالعرض ، لا بالذات .
واما متى فان وجود الحركة للجسم انما هو بتوسطه ؛ فان كل حركة انما تكون
في متى ، فلو كان فيه حركة لكان لمتى متى آخر ، وهو محال .

وكذلك ان يفعل وان ينقل ليس فيهما حركة ؛ لأن الحركة خروج عن هيئة
قارة الى هيئة قارة ، لانها لو كانت عن هيئة غير قارة لما كانت خروجاً عنها وتركاً
لها ، بل ايمان في تلك الهيئة ؛ مثلاً : ان كانت الحركة من التسخن الى التبرّد ، و
كان الجسم في حال تسخنه يتبرّد ، فانه لم يخرج عن التسخن ، حتى يكون قد تحرك
في مقولة ان يفعل ، فان كان قد ترك التسخن فالحركة في غير مقولة ان يفعل .
وايضاً لو كان في مقولة متى حركة للزم ان يكون له في كل آن يفرض من زمان
حركته فرد من افراده كسنة او شهر او غير ذلك ، مع ان الآن طرف لافراده .

وعلى هذا القياس حكم المقولتين الاخرين ، اذاخذ في مفهوميهما التدرج
وعدم الاستقرار ، فانهما التأثير والتأثر على نهج التجدد الاتصالي ، فالانتقال
فيهما دفعي ، ليس على سبيل الحركة .

واما ازدياد الحركة في الكيف او الكم او غيرهما ، شدة وسرعة ، ازديادا تدريجياً ، فليس هي الحركة في ان يفعل ، حتى يكون سلوكاً من انفعال ضعيف الى انفعال شديد على التدريج ؛ لان هذا السلوك - وان كان سلوكاً واحداً وانتقالاً متصلاً ، بحسب الحس - ، لكنّه بحسب الواقع سلوكات متعددة في سلوك يوجد فيه مرتبة واحدة من السرعة ، باقية مستمرة في بعض من الزمان الذي يقع الكل فيه ؛ فالاتقال من السرعة الى سرعة اخرى اشد منها ليس شيئاً فشيئاً ، وان كان اصل السلوك تدريجياً .

اصل

الحركة امّا سريعة ؛ وهي التي تقطع مسافة اطول في الزمان المساوي او الاقصر ، او مسافة مساوية في زمان اقل . واما بطيئة ؛ وهي ما يقابلها . والبطء ليس لتخلل السكّنات ؛ ولالكانت نسبة السكّنات المتخلّلة بين حركات الفرس الذي يقطع خمسين فرسخاً (مثلاً) في يوم واحد ، الى حركاته كنسبة فضل حركات الشمس في ذلك اليوم ، الى حركات الفرس ؛ لكن فضل تلك الحركات ازيد من حركاته ، فسكّنات الفرس ازيد من حركاته مع اننا لنحس بشيء من سكّناته .

(١) يعني ان هذه الكيفية لازمة لوجود الحركة ، مجعولة بجعلها ، غير منفكة عنه ، قابلة للشدة والضعف ، فالسريعة منها هي الشديدة ، لكن بالنسبة الى ما هي اضعف منها ، والبطيئة هي الضعيفة بالإضافة الى ما هو اشد ، فهي من اللوازم الاعتبارية للحركة التي ينتزع من نسبة الحركة الى الزمان ، وهي كيفية واحدة لا يسمي باسم ولا يعبر عنها بلفظ وعبرة ، وانما التعبير عنها بالسرعة او البطء ، فبعد انضياف مراتب الحركة بعضها الى بعض ، كالثقل والكثرة والطول والقصر في العدد والزمان . محمد حسن عفي عنه .

اصل

الحركة لا تخلو عن حتماً من السرعة والبطو ؛ لان كل حركة انما تقع في شيء ما ، يتحرك المتحرك فيه ، مسافة كانت او غيرها ، في زمان ما ؛ وقديسكن ان يتوهم قطع تلك المسافة ، اويجري مجراها ، بزمان اقل من ذلك ، فتكون الحركة اسرع من الأولى ، او بزمان اكثر ، فتكون ابطا منها .
والمراد من السرعة والبطو شيء واحد بالذات ، وهو كيفية واحدة قابلة للشدة والضعف ، وانما يختلفان بالاضافة العارضة لهما ؛ فما هو سرعة بالقياس الى شيء ، هو بعينه بطو بالقياس الى آخر .

اصل

لما كانت الحركة مستتعة الانفكاك عن هذه الكيفية ، وكانت الطبيعة التي هي مبدؤها نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف اليها واحدة ، كان مدور حركة معينة منها دون ما عداها مستتعا ؛ لعدم الاولوية . فاقترضت اولاً امراً يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة في الكم والكيف او الوضع او غير ذلك ، وبحسب ما يخرج عنه كحال ما فيه الحركة من رقعة القوام وغلظه ؛ ثم اقتضت بحسبه الحركة ؛ وذلك الامر هو الميل .
وهو محسوس في الحركة الاينية ، يحسنه الممانع ، ويوجد مع عدم الحركة ايضاً ، كما نجده من الرق المنفوخ فيه اذا حبسناه بايدينا تحت الماء ، وكما نجده من الحجر اذا اسكناه (١) في الهواء . فلا يحتاج اثباته فيها الى مزيد بيان .

(١) فالميل حالة تقتضي بحسبها الطبيعة حركة الجسم ذي الطبيعة الى جهة او وضع .
ويختلف شدة وضعفاً حسب اختلاف ذلك الجسم في الكم والكيف والوضع وغيرها ، تدبر فيه . ويحد حسن معنى عنه .

وكذا في الحركة الكمية ؛ لانها مستلزمة للاینیة ، اذلا بدللنامی والذابل
 من وارد يتحرك اليه ، او خارج يتحرك منه (١) .
 واما الوضعية ؛ فلان اجزاء المتحرك بتلك الحركة يخرج عن امكنتها ،
 فاستدعت ميلا ومدافعة .
 وكذا الحركة الكيفية اذا كانت طبيعية ؛ فابتهالما كان منشا التبدل فيها حينئذ
 هو المتحرك ، فقد اخرج نفسه من كيفة اخرى ، فله مدافعة من الكيفية الثانية ،
 وهي المراد بالميل فيها .
 وكذا الكلام في الحركة الجوهرية .

اصل

كل ما يقبل الكون والفساد ففيه مبدء ميل مستقيم البتة ؛ وذلك لما سيأتي
 من ان كل جسم فله حيّز طبيعي ، ولا يكون لجسم حيّز ان طبيعيتان . فالصورة
 الكائنة لا تخلو اما ان تحصل في حيّزها الطبيعي ، او في حيّز غريب ؛ وعلى الثاني
 يقتضى ميلا مستقيما الى حيّزها الطبيعي ، وعلى الاول كانت قبل الفساد حاصلة
 في حيّز غريب ، فكانت تقتضى ميلا مستقيما الى حيّزها الطبيعي .

اصل

لما كان الميل هو السبب القريب للحركة بوجه ما ، كان منقسما الى اقسامها :
 فمنه ما يحدث من طباع المتحرك ؛ وينقسم الى ما تحدّثه الطبيعة ، كميل الحجر

(١) وبالجملّة: لا بد في الحركات الطبيعية من الميل، كما لا بد في الحركات الإرادية
 من الإرادة، فالميل في الحركات الطبيعية بمنزلة الإرادة في الحركات الإرادية، فتدبر.

عندهبوطه؛ والى ماتحدثه النفس، كميل النبات عند تبرزه من الارض، وميل الحيوان عند اندفاعه الارادى الى جهة .

ومنه ما يحدث عند تأثير قاسر خارج من الجسم فيه ، كميل السهم عند انفصاله عن القوس . وانما تختلف الاجسام ، فى قبوله والامتناع من ذلك ، بحسب الامور الذاتية وغيرها ؛ والاختلاف الذاتى هو الذى يكون بحسب قوة الميل الطبيعى وضعفه ، وهوان يكون الاقوى بحسب الطبع - كالحجر العظيم - ، اكثر امتناعاً من قبول القسرى ، والأضعف اقل امتناعاً . وما عدا هذا الاختلاف يكون بالاسباب الخارجية ؛ وذلك ككون الاضعف اكثر امتناعاً ، امّا لعدم تمكن القاسر منه ، كالملة الصغيرة؛ او لعدم تمكنه من دفع الموانع، كالتنبه ؛ او لتخلخله الذى لاجله يتطرق اليه الموانع بسهولة، كالريشة ؛ او لغير ذلك .

اصل

لما كان الميل هو السبب القريب للحركة ، وكان من المتع ان يتحرك الجسم حركتين مختلفتين معاً بالذات ، لان الحركة الواحدة تقتضى توجهاً الى مقصداً ، ويلزمه عدم التوجه الى غير ذلك المقصد، والحركتان المختلفتان معاً يلزمها التوجه وعدمه الى كل واحد من المقصدين معاً ، ويمتنع ان يقتضى الشئ شيئاً وعدمه معاً وكان المتع ان يوجد ميلان مختلفان فى جسم واحد بالفعل - سواء كانا مستقيمين او مستديرين او مختلفين ، الا ان يكون احدهما بالعرض ، كما يجتمع حركتان كذلك - ، فاذا طرء على جسم ذى ميل طبيعى بالفعل ميل قسرى ، تقاوم السببان اعنى القاسر والطبيعى ؛ فان غلب القاسر وصارت الطبيعة مقهورة، حدث ميل قسرى وبطل الطبيعى ؛ ثم تاخذ الموانع الخارجية والطبيعية معاً فى افنائها قليلاً ويقوى الطبيعة بحسب ذلك، وياخذ الميل القسرى فى الانتقاص، وقوة الطبيعة فى الزيادة

الى ان تقاوم الطبيعة الباقي من الميل القسرى ، فيبقى الجسم عديم الميل ؛ ثم تجدد الطبيعة ميلها مشوباً بآثار الضعف الباقية فيها ، ويشتد الميل بزوال الضعف ، فيكون الامر بين قوة الطبيعة والميل القسرى قريباً من الامتزاج الحادث بين الكيفيات المتضادة .

اصل

الحركة لا تكون طبيعية الا ويكون الجسم على حالة غير طبيعية ، كاي غير طبيعي ، او وضع او كم او كيف كذلك . وبازاء كل حالة غير طبيعية منها حالة طبيعية لان الجسم ، اذا خلت وطباعه ، لم يكن له بدمنها ؛ فاقترضاء الحركة والسكون من الطبيعة بالحقيقة شيء واحد يقتضيه الطبيعة الواحدة ، وهو استدعاء الحالة الطبيعية فقط ؛ فان كانت غير حاصلة ، فذلك الاستدعاء يستلزم حركة تحصلها ؛ وان كانت حاصلة ، فهو بعينه يستلزم سكونا . ومعناه انه لا يستلزم حركة . فالجسم اذا وصل الى الحالة الطبيعية يجب ان يبطل ميله اليه ، ولم يكن له ميل عنه ، فاذن هو عديم الميل في هذه الحالة .

اصل

لابدين كل حركتين مختلفتين من سكون ؛ وذلك لان المبدء القريب لتحرك الجسم من حد الى آخر في المسافة - وهو الميل او ما يجرى مجراه - ، يجب ان يكون معه . فالموصل له الى ذلك الحديجب وجوده عند وجود الوصول ، وهو ان الوصول ، ولا امتناع في ذلك ؛ اذا الميل ونحوه ليس كالحركة غير اني الوجود ؛ بالضرورة . ثم اذا رجع الجسم من ذلك الحد ، او انعطف فلذلك الرجوع او الانعطاف ميل آخر هو علة قريبة له ؛ لان الميل الواحد لا يكون علة للوصول الى حدمعين

وللمفارقة عنه رجوعاً او انعطافاً ؛ والميل حدوثه في الآن ؛ وليس آن حدوث الميل الثاني هو الآن الذي صار الميل موصلاً بالفعل ، لامتناع ان يحصل في الجسم الواحد في الآن الواحد ميلان الى جهتين مختلفتين ؛ فاذن حدوث الميل الثاني في غير الآن الذي صار فيه الميل الأول موصلاً بالفعل . وبينهما زمان يكون الجسم فيه ساكناً بالضرورة ، وهو المطلوب .

واما الحجة المرمية الى فوق اذا نزلت بنزول جبل من فوقه ، فحركته النزولية حركة عرضية ، كحركة جالس السفينة ؛ فلا ينافي سكونها الذاتي ؛ فلا يلزم منه سكون الجبل .

اصل

قد ثبت ان الجهات بالطبع اما فوق ، وهو المحيط واما تحت وهو المركز . فالميل الطبيعي امّا يتوخى فوق وهو الخفة ؛ ويختص بالنار والهواء - ، وما غلبا اواحدهما عليه من المركبات . واما يتوخى السفلى وهو الثقل ويختص بالارض والماء وما غلبا اواحدهما عليه وما يقتضيه النفوس النباتية والحيوانية يكون كحركاتها وجهات حركاتها .

واما الميل الذي في الحركة الوضعية المستديرة فلا يجوز ان يكون طبيعياً لان الميل الطبيعي هرب عن حالة منافرة الى حالة ملائمة ، فلا جرم اذا وصل المتحرك الى تلك الحالة الملائمة استقر واستحال ان يعود بالطبع الى مفارقة . وما من حالة في الاستدارة الا ويعود اليها المتحرك بل توجهه عنها هو بعينه توجهه اليها وهو - رائد حائد - فلا يكون ذلك بالطبع .

وايضاً فالطبيعة المحضة ليست مقاصدها وميولها الا بحسب ما يليق باحوال الجسم بما هو جسم وهو من باب المقادير والجهات والامكنة والاحياز ، وليس الموافق

لحال الجسم المعین بسا هو جسم الا امر محصور فی مكان او وضع لا يتعداه فلا يكون مطلوبه من الاوضاع الا واحداً . وكذلك من الاحياز والمقادير ولا يكون واحداً بالعموم ولا مختلفاً بالاعداد ، فان ذلك شأن الوجود العقلي او النفسی (ليس - الا) .

وقد ثبت ان حركات الافلاك مستديرة وضعیة، نفسانیة. فالحركات البسيطة ثلاثة ، حركة من المركز وحركة اليه وحركة عليه . وفي كل منها ميل بسيط اثنان مستقيمان طبيعيان وواحد مستدير نفساني .

اصل

الشيء اذا كان عدمه مع وجود شيء آخر - فاذا صار موجوداً كان ذلك الشيء متقدماً عليه باعتبار اقترانه مع هذا الحادث، ومعه باعتبار اقترانه مع وجوده. فتقدم الشيء المتقدم ليس باعتبار نفس ذاته، ولا باعتبار وصف لازم لذاته، (لان ذاته قد توجد مع ذات المتأخر كالأب بالقياس الى الابن . فاذن قبلية زائدة على ذاته ولازم لذاته) ولا نفس عدم المتأخر اذ قد يكون بعد وجوده ايضاً، ولا اعتبار مركب من اعتبار نفس وجود المتقدم واعتبار نفس عدم المتأخر، اذ قد يتحقق هذه الهيئة التركيبية بعد - كما اذا فرضنا وجود الاب مع العدم الحاصل لابنه بعد الوجود مع انه ليس بهذه الاعتبار متقدماً على ابنه - بل متأخر عنه ، ولا ذات الفاعل فانه قد يكون قبل ومع وبعد . وبالجمله لا بد لعروض القبلية والبعديّة من امر يكون عروضهما له لذاته. اذ كل صفة يتّصف بها شيء او اشياء لا بالذات فلا يمتد لها ان تنتهي الى ما يتّصف بها بالذات لاستحالة التسلسل .

ولا يجوز ان يكون المعروض بالذات للقبلية والبعديّة اموراً متفاضلة غير منقسمة يقتضي كل منها لذاته سبقاً على لاحقه ولحقاً بسابقه، اذ لو فرضنا متحرراً يقطع بحركته مسافة يكون لامحالة بين ابتداء حركته وانتهائها قبلات

و بعديات متصرمة و متجددة على سبيل الاتصال والانطباق لأجزاء المسافة والحركة، فيجب ان يكون المعروض بالذات لتلك القبليات والبعديات امراً لا يزال يتصرم و يتجدد على الاتصال؛ اتصال المسافة والحركة بحيث يستحيل عليه انفكاك التصرم والتجدد عنه ويكون جزء منه لذاته قبل، وجزء منه لذاته بعد ويمتنع لذاته صيرورة القبل منه بعداً والبعء منه قبلاً. وهذا هو المعنى بالزمان .

وصل

وايضاً اذا فرضنا حركة في مسافة معينة بقدر من السرعة والبطوء، واخرى في تلك المسافة بذلك القدر من السرعة، فان توافقنا في الأخذ والترك بأن ابتدئنا معاً وانتهينا، فلامحالة تقطعان المسافة معاً وان تخالفنا في الأخذ والترك وكانت احديهما ابطاً فانها تقطع اقل .

فبين اخذ السريعة الاولى وتركها امكان قطع مسافة بسرعة معينة، وامكان قطع مسافة اقل منها ببطء معين، وبين اخذ السريعة الثانية وتركها امكان اقل من الامكان الاول لكونه جزء من ذلك الامكان. فهناك امر مقداري اي قابل للزيادة والنقصان بالذات تقع فيه الحركة وتتفاوت بتفاوتها؛ ضرورة ان قبول التفاوت ينتهي الى ما يكون قبوله ايّاه بالذات وهو الذي عبرنا عنه بالامكان و هو متصل واحد .

لأنه لو كان منقسماً الى امور غير منقسمة لأدى ذلك الى تركب المسافة من الأجزاء التي لا تتجزى لانطباقه على الحركة المنطبقة على المسافة وليس هو نفس شيء من المسافة والحركة والسرعة والبطء لأن كل واحدة منها تختلف مع الاتفاق فيه وتتفق مع الاختلاف فيه وهو غير ثابت اذ لا يوجد اجزائه معاً والا لكان اما مقداراً للمسافة او لمادة المتحرك وكل منهما باطل اذ على الاول

يلزم كون جميع الحركات الواقعة في مسافة واحدة او مسافات متساوية، متساوية في ذلك الامكان وليس كذلك .

وعلى الثاني يلزم كون زيادة المادة بزيادته ونقصانها بنقصانه ويلزم كون الأصغر جسماً أسرع حركة والأكبر ابطأ و اذا ثبت انه مقدار، و انه متصل واحد، و انه غير مجتمع الأجزاء، فليس هو اذن سوى الزمان، اذ هو المعنى منه، فهو اذن موجود .

وصل

وهو لقبوله الزيادة والنقصان مع اتّصاله الغير القار، اما مقدار جوهر مادي، غير ثابت الذات - بل متجدد الحقيقة. او مقدار تجدده وعدم قراره ، وبالجمله اما مقدار حركة اودى حركة يتقدر به من جهة اتّصاله ويتعدد من جهة انقسامه الوهمي الى متقدم ومتأخر .

فهذا النحو من الوجود له ثبات واتّصال وله ايضاً تجدد وانقضاء فكأنه شيء بين صرافة القوة ومحوضة الفعل. فمن جهة وجوده ودوامه يحتاج الى فاعل حافظ، ومن جهة حدوثه وتصرفه يحتاج الى قابل يقبل امكانه وقوة وجوده، فلامحالة يكون جسماً او جسمانياً .

وايضاً له وحدة اتصالية، وكثرة تجددية، فمن جهة كونه امراً واحداً يجب ان يكون له فاعل واحد وقابل واحد اذا لصفة الواحدة يستحيل ان تكون الا لموصوف واحد من فاعل واحد، ومن جهة كونه ذا حدوث وتجدد وانقضاء وتصرف، ففاعله القريب المباشر له - يجب ان يكون له تجدد وتصرف وكذا قابله يجب ان يكون ممّا يلحقه اكوان تجددية - على نعمت الاتصال والوحدة ، ففاعله على الاطلاق لا بد وان يكون امراً ذا - اعتبارين، وله جهتان جهة وحدة

عقلية، وجهة كثرة تجددية، فبجهة وحدته يفعل الزمان بهويته الاتصالية ونسبته الى اجزائه المتقدمة والمتأخرة؛ نسبة واحدة و يفعله وما معه، فعلاً واحداً، وهو علّة حدوثه وعلّة بقاءه معاً اذا الشئ التدريجي الغير القار، بقاءه عين حدوثه وبجهة تجدده ينفع تارة عنه ويفعل اخرى بحسب هويّات ابعاضه المخصوصة.

اصل

لمّا ثبت ان الزمان هو شئ واحد متّصل ليس فيه حدود بالفعل، فالحركة المتقدرة به، الحافظة له، يجب ان تكون مثله في الاتصال الوجداني. فما هي بالحركات المستقيمة الأينية ولا الكمية - لأنها متوجهة الى غاية (ما) ثم راجعة عنها، لتناهي الأبعاد المكانية واستلزام الكمية والكيفية للآينية فلا يتصل شئ منها - بعضها ببعض بحيث يصير المجموع حركة واحدة. فهي لامحالة متكررة غير وحدانية.

ويجب ايضاً ان يكون اسرع الحركات واظهرها فعلية، لأن الزمان المستحفظ بها اظهر المقادير - ائية و اوسعها احاطة ولأنّه كمية سائر الحركات و عددها ومقدارها المضبوطة هي به وما يكال به سائر الأشياء المكيّلة و يعد ينبغي ان يكون اقل كمية واكثر كيفية، ومعنى واقربها الى الوحدة والانضباط و ابعدها من عروض التكرار والانتشار.

فهي اذن اما الحركة المستديرة الوضعية التي لا تكون في المستديرات اسرع منها، وهي الحركة اليومية التي بها يتقوم الأيام والساعات والشهور والسنوات وبمقدار ما يقول احد واحد يقطع المتحرك بها خمسة آلاف ومائة وستة وتسعين ميلاً من محذب الفلك الثامن كما ورد في الحديث.

واما الحركة في الطبائع الجوهرية التي ليس في الوجود اسرع منها و من

فرط سرعتها لا ینالها الحس سیّما طبيعة الجرم الأعلى المحيط بالأجرام كلها من حيث انه موجود، واحد بما فيه محدّد للجهات والأمكنة كلّها . لكن الحركة الوضعيةّ اليومية من توابع الحركة فی الجوهر وفروعها لما تقرر ان الحركة فی العرض فرع الحركة فی الجوهر، فتعیّن الحركة الجوهریّة التي للطبائع لذلك . وایضاً فانا قد بیّنا ان الطبيعة ذات جهتين؛ جهة وحدة عقلیّة ثابتة ، وجهة كثرة تجدیدیّة زائلة ، وانها مشتملة على ماده شأنها القبول ، وبالجملة لها كل ما لا یبّد منه فی فاعل الزمان وقابله من الصفات التي ذکرناها .

فاذا ثبت ان الزمان لا یبّد له من محل وحافظ على الصفات المذكورة ، و ثبت ان الطبائع الجوهریّة كذلك، وليس شیء آخر بهذه المثابة الا بتبعیّتها ، فلیکن (هو-هی) فالحركة الحافظة للزمان اذن هی الحركة فی الطبائع الجوهریّة التي تثبت لها بالذات وهی الكون والفساد اللّذین لها عن العدم والیه، و من هنا قیل: الزمان هو مقدار الوجود مطلقاً، والمراد وجود الطبائع اذ هی المفترقة الى المقدار وهی ان كانت لجميع الأجسام والأنفس الا ان القائمة منها بالجرم الأعلى المحيط من حيث اشتماله على الكل ، هی الاخری بأن یستحفظ بها الزمان. لأنّه المتقدم على الكل، وهو بما فيه كموجود واحد له نفس واحدة، وعقل واحد ، كما تبیّن فی محله، .

ولأن الطبائع العنصریّة لا تخلو عن التضاد والتفاسد بسیطة كانت او مركبة فلیس فی واحد منها دوام اتّصالی، والمجتمع من الحركات المقطّعة بوجود الأشخاص المتعاقبة على الدوام، لا یکفی فی تحدید الزمان لأنّه مقدار متّصل لاحدود فيه ، فمحدّد الجهات والأمكنة هو بعینه محدّد المدد والأزمنة على النحو المذكور .

وصل

فالزمان هو مقدار الطبيعة - من جهة تقدمها وتأخرها الذاتيين ، كما ان الشخن مقدارها من جهة قبولها الأبعاد الثلاثة . فللطبيعة امتدادات .
احدهما تدريجى زمانى يقبل الانقسام الوهمى الى متقدم ومتأخر زمانيين .
والآخر دفعى مكانى يقبل الانقسام الى متقدم ومتأخر مكانيين . وليس اتصال الزمان غير اتصال الطبيعة من جهة الانقضاء والتجدد، اعنى الحركة ، كما ليس اتصال الشخن غير اتصالها من جهة الامتداد المكانى اعنى كونها ذات ابعاد . بل (هاهنا) شىء واحد من حيث هويتها الاتصالية الغير القارة - يسمى حركة ، ومن حيث تعيينه المقدارى يسمى زماناً، كما ان هناك شيئاً واحداً يتعدد بالاعتبار فحال الزمان مع الصورة الطبيعية ذات الامتداد الزمانى - كحال الشخن مع الصورة الجرمية، ذات الامتداد المكانى .

اصل

الزمانيات تحتاج (فى عروض التقدم والتأخر والمعية لها) الى الزمان . و اما اجزاء الزمان فهى بنفس ذاتها متقدمة ومتأخرة ومع ، لاشىء آخر . وتقدمها وتأخرها عين معيتها فى الوجود، لأنها عين نحو وجودها - ولا يتصور لها وجود غير هذا، لضعفها وقصورها . فهى وان كانت متشابهة الا ان اختلافها بالتقدم والتأخر من ضروريات حقيقتها ، لأن حقيقة الزمان اتصال امر متجدد متقضى لذاته، فأجزاؤه لا يمكن ان تكون لذواتها الا متقدمة ومتأخرة ومع وظرف وجوداتها انفسها . فهى قبلية وقبل و بعدية وبعد ومعية ومع باعتبارين .

اصل

الآن له معنیان، احدهما ما یتفرع علی الزمان وهو اطرافه ونهایاته الغیر المنقسمة المفروضة فيه، وهو فاصل للزمان باعتبار، واصل له باعتبار آخر . اما كونه فاصلاً فلائنه یفصل الماضي عن المستقبل، وهو بهذا الاعتبار واحد بالذات، اثنان بالاعتبار. فان مفهوم كونه نهاية للماضي غیر مفهوم كونه بداية للمستقبل. واما كونه واصلاً فلانه حد مشترك بين الماضي والمستقبل ولأجله يكون الماضي متصلاً بالمستقبل وهو بهذا الاعتبار واحد بالذات والاعتبار جميعاً لأنه باعتبار واحد يكون مشتركاً بين القسمين لأنه جهة اشتراكهما. والمعنى الثاني ما یتفرع علیه الزمان وهو التذى یفعل الزمان المتصل بسیلانه، ويقال له: الآن السیال. وقد سبق تحقیق وجوده، والفرق بینه وبين المعنى الأول و ان اعتبار الآن فی ذاته غیر اعتبار كونه فاعلاً بحركته وسيلانه للزمان كالنقطة بالنسبة الى الخط والحركة التوسیطة بالاضافة الى الأكوان الدفعية والوصلات الآتیة .

اصل

حدوث الأشياء الزمانية علی ثلاثة انحاء. لأنها اما ان تحدث دفعة فی آن من الآتات، فينطبق حدوثها لا محالة علی ذلك الآن - كالوصول والمماسّة والانطباق ونحوها .

واما ان تحدث فی مجموع زمان معین علی نحو الانطباق علیه بحيث ینفرض فیها الأجزاء بازاء ما ینفرض من الأجزاء فی ذلك الزمان فيكون وجود كل جزء منها فی جزء معین من الزمان كالحركة بمعنى القطع ، بل الطبائع کلّهما علی ما مرّ بیانها. ومثل هذا الحادث بقاؤه عین حدوثه .

اما ان تحدث في جميع الزمان لاعلى نحو الانطباق عليه بل بان يوجد في كل جزء يفرض في ذلك الزمان . ولا يلزم ان يكون لمثل هذا الحادث ان يكون اول آفات وجوده والحدوث لا يستلزم ذلك . فان الحادث ما يكون زمان وجوده مسبوقة بزمان عدمه سواء كان لحدوثه اول آني اولا ؟

ومن هذا القبيل وجود الحركة بمعنى التوسط كما مرّ وكذا الآن السيال الذي هو الموجود من الزمان وحدوث الزاوية واشباهها . وقياس العدم الحادث كقياس الوجود الحادث في تثليث الاقسام : لكن ليس نحو عدم كل حادث كنحو حدوثه (١) فان وجود الآن الذي هو طرف الزمان على النحو الاول وعدمه على النحو الثالث وكذا اللاصول واللامماسة واللاانطباق والفساد وامثالها (٢) .

اصل

الحادث زمانياً كان اذاتياً يستلزم المسبوقية بالعدم او اللاوجود . اما الزماني فظاهر واما الذاتى فلان ما يكون وجوده من غيره لا يكون موجوداً قبل ان يوجد ذلك الغير ، فلا يكون موجوداً لو انفرد . وحال الشيء باعتبار ذاته متخلياً عن غيره قبل حاله من غيره ، قبلية بالذات . فاذن يكون وجوده مسبوقة بعدمه اولاً وجوده وهذا مثل ما تقول : حركت يدي فتحرك المفتاح او ثم تحرك المفتاح او ثم تحرك المفتاح ، ولا تقول : تحرك المفتاح فتحركت يدي . وان كانا معاً في الزمان . او تقول : الشعاع من النير . ولا تقول : النير من الشعاع . وان لم ينفك احدهما عن الآخر بحسب الزمان وما لا يدخل تحت الزمان لا يتصف بالقدم والحدوث الزمانيين فلا فرد للقديم الزماني لما مرّ من حدوث كل ما يدخل تحت الزمان بحسب الزمان .

(١) اي وجود .

(٢) من الأشياء التي وجودها دفعي في آن من الآفات ينطبق وجودها عليه .

اصل

قد دريت ان الجسم والجسماني لا يكون علّة فاعليّة لشيء وان علّة الشيء لا بد ان تكون غير متعلقة الذات والوجود بذلك الشيء . ففاعل الزمان والحركة اذن منزّه عن الزمان والحركة . فليس تقدمه عليهما تقدماً زمانياً ولا هو في طرف هذه السلسلة اصلاً بل هو خارج عنها نسبهته الى جميع اجزائها نسبة واحدة ،

وكذلك حكم مجموع العالم بما هو مجموع فانه لازمان له اصلاً لأنه اذا اخذ ما في العالم من الازمنة والزمانيات كلّها بما هو شيء واحد مسمّى باسم واحد، فلم يبق شيء خارجاً منه حتى يكون زماناً للمجموع والّا لم يكن المجموع مجموعاً على قياس ما ياتي في المكان بعينه . وكما ان الحركة على قسمين احديهما متصلة كحركة الطبائع والافلاك وما فيها . والاخرى منفصلة كحركات العناصر وما منها - التي لها ابتداء زمني وانتهاء زمني ، فكذلك الزمان ايضاً على قسمين بوجه .

احدهما الزمان المتصل وهو مقدار حركة العالم من الايام والليالي والشهور والسنين والقرون .

والثاني الزمان المنقطع كزمان نمو النبات وبلوغ الحيوان وفصول السنة . فكما ان عمر الشخص ومدة تكونه لا يمكن ان يكون متحققاً قبله فكذلك عمر العالم ومدة تكونه لا يمكن ان يكون حاصلًا قبله .

فصل

ان ماتوهمته طائفة من الغاغة ان بين الباري تعالى وبين اول العالم عدماً موهوماً أزلياً سيالاً ممتداً بتماديه الوهمي في جهة الازل الى لانهاية ، ومنتهياً

في جهة الابد عند حدوث اول العالم ، فمن تكاذيب اوهامهم الظلمانية وتلاعيبها .
اذلا يتصور في العدم الصريح السازج والليس الصرف البات حد ، وحد ،
وتصرم ، وتجدد ، وفوات ولحوق ، وامتداد ، وانقضاء ، وتمادوسيلان ، ونهاية
ولا نهاية . على انه لو صح ذلك لكان هو الزمان بعينه او الحركة بعينها اذ كان
متكماً سيلاً كله ازيد لامحالة من بعضه ، وابعاضه متعاقبة غير مجتمعة وللزم
ان يكون البارى سبحانه واقعاً في حد بعينه من ذلك الامتداد العدمى - (تعالى عن
ذلك) والعالم في حد آخر بخصوصه حتى يصح تخلل ذلك الامتداد الموهوم
بينه سبحانه وبين العالم ويتصح تأخر العالم وتخلفه عنه في الوجود .

فاذا كان غير متناهي التمادى كما فرضوه لزم ايضاً ان يكون غير المتناهي
محصوراً بين حاصرين هما حاشيته وطرفاه .

وايضاً فان حدود ذلك الامتداد سواسية متشابهة اذلا اختلاف في العدم ولا
مخصّص من استعداد او حركة او غير ذلك . فلم اختص العالم بهذا الحد ولم يكن
حدوثه في حد آخر قبله .

وايضاً فان المتقدس عن الفواشى والعلايق يكون له مع اى امتداد فرض ومع
كل جزء من اجزائه وكل حد من حدوده ، معية غير متقدرة على سبيل واحد
ويكون محيطاً بجميع اجزائه وحدوده على نسبة واحدة ، موجوداً كان ذلك
الامتداد ، او موهوماً .

فاذن اختصاص العالم بحد من حدود ذلك الامتداد الموهوم لا يثمر تأخره
وتخلفه عن البارى الحق سبحانه اصلاً . فانه اذا كان امتداد الزمان الموجود
بالقياس اليه سبحانه على هذا السبيل ، فالزمان الموهوم اجدر بذلك .

✽ واعلم ان ما ذكره المحقق الفيض في هذه الصفحة مأخوذ من الحكيم البارع الكامل
السيد الداماد وعباراته الفصيحة منقولة عن القسبات التى صاحبها امير البيان ورأس الفضائل
الإنسانية (جل-ش) .

فصل

ان قول النفاذ : ان العالم يسبقه عدم زمانی . ان اراد به ما ذكرناه في معنى الحدوث الزمانی في الطبائع والنفوس ، فله وجه وجيه ، كما بيناه والا لم يمكنه الاعتراف به . لأن العالم جملة ماسوى الله فالزمان من العالم فكيف يتقدم عليه حتى يكون تقدم العدم عليه تقدماً زمانياً ؟ . وان قال : انه كان وقت لم يكن فيه العالم . فهو مغالف لمدعاه . اذ ليس قبل العالم وقت . وان قل : انه ليس بازلى . يستفسر الأزلى وعاد الترديد والمحذور المذكور . وان قال : الذى فى الذهن متناه . نسلم له ان القدر الذى فى ذهنه من اعداد الحركات متناه ، ولكن لا يلزم من ذلك توقف وجود العالم على غير ذات البارى . ثم اذا فرض له مجموع (ما) فهو ايضاً حادث .

وان قال : اعنى بالحدوث انه كان معدوماً فوجد . ان اراد بمفهوم كان السبق الزمانى فهو مع كونه تناقضاً ، يخالف مدعاه لاستدعائه وجود الزمان قبل العالم وهو من جملة العالم ، وان اراد به السبق الذاتى فهو الحدوث الذاتى . وان قال : ان البارى (تعالى) مقدم على العالم بحيث بينه وبين العالم زمان . فليس هذا مذهبه ، اذ ليس قبل العالم شىء غير ذات البارى سبحانه ، فلم يبق له ان يقول : توقف العالم على غير ذات الله ، ولم يكف فى وجوده ذاته وصفاته . وهو كما ترى شرك محض لا يتفوه به مؤمن . (تعالى الله عما يشركون) .

وصل

قال بعض الحكماء : بما يقال لمن طلب مدة العدم قبل وجود الحادث على سبيل التبصرة والتنبيه ، : هل هذه المدة محدودة مقدرة بتقدير لا بد منه ، مثل

یوم او شهر اوسنة معینة . اویکفی فیها ایّ مدة کانت ، فانه یقول حینئذ : بل یکفی فی حدوث الحادث سبق ایّ مدة کانت یتقدم فیها العدم یتبعه الوجود . فیقال : وهل یکتفی التصور والعقل فی ذلك بسنة واحدة یتقدم فیها العدم ، ثم یتبعه الوجود . فیقول : نعم . فیقال : ان کان بدل السنة شهر واحد فهل یکفی ام لا ؟ فهو لامحالة یکتفی بالشهر کما اکتفی بالسنة ، ثم ینتقل فی السّؤال الی یوم والی ساعة ودرجة من ساعة ودقیقة من درجة ، فیتنبّه بذلك حینئذ علی ان الزمان لا تأثیر له فی الحدوث ، لأن المؤثر لا یشعر فی التأثير مثل قلیله ، وانما یشعر کل التأثير لکل الاثر ، فاذا ارتفع بعض الزمان الفروض للحدوث ولم یرتفع شیء من معنی الحدوث ، فرفع جمیع الزمان لا یرفع الحدوث ، وانما یؤثر فی ضعف التصور ، حتی ان کان تقدم الزمان ، تحقق الحدوث وان ارتفع لم یرتفع .

وقد ظهر ممّا ذکر انّه لامدخل لتناهی سلسلة الزمان ولا تناهیها فی حدوث العالم اصلاً .

قال بعض اهل المعرفة : ان اهل النظر اذا فحصوا عن هذا العالم ، فلم یجز لهم ان یطلبوا له بدواً زمانیاً والا لتأدی بهم الطلب الی الوسواس . بل یجب لهم ان یأخذوا الزمان من اجزاء العالم کما فعله الالهیون - حیث اخذوا العالم بما فیہ ومعه جملة واحدة ، کأنّھا شخص واحد ، فبحثوا عن علّة بدوہ (۱)

قوله حتی ان کان تقدم الزمان (الی آخره) من تتمّة الکلام السابق علی قوله وانما یؤثر وقوله وانما یؤثر جملة وقعت فی البین تدبر . محمّدحسن عفی عنه .

(۱) پس شاید گفتن که ابتداء عالم کیت بلکه باید گفت که ابتداء عالم کیت

تدبر فیہ . محمّدحسن عفی عنه .

وصل

فالتصواب ان يقال : الحق موجود بذاته ، والعالم موجود به . فان سأل متوهم^۱ : متى كان وجود العالم من وجود الحق ؟ قلنا : متى سؤال عن زمان ، والزمان مخلوق لله عز وجل ، فهذا السؤال باطل ، اذ ليس الا وجود صرف خالص لا عن عدم ، وهو وجود الحق ووجود عن عدم ، وهو وجود العالم ولا بينية بين المجردين ولا امتداد الا التوهم المقدر الذي يحييه العلم . قال بعض اهل المعرفة : ان السکن مرتبط بواجب الوجود في وجوده وعدمه ، ارتباط افتقار اليه في وجوده فان اوجده لم يزل في امكانه ، وان عدم لم يزل عن امكانه ، فكما لم يدخل على السکن في وجود عينه بعد ان كان معدوماً ، صفة تزيله عن امكانه ، كذلك لم يدخل على الخالق الواجب الوجود في ايجاده العالم ، وصف يزيله عن وجوب وجوده لنفسه فلا يعقل الحق الا هكذا ولا يعقل الممكن الا هكذا ، فان فهمت علمت معنى الحدوث ومعنى القدم ، فقل بعد ذلك ماشئت . فاولية العالم وآخرته امراضافى فالأول من العالم بالنسبة الى ما يخلق بعده والآخر من العالم بالنسبة الى ما خلق قبله .

وليس كذلك معقولة اسم الله بالاول والآخر والظاهر والباطن . فان العالم يتعدد والحق واحد لا يتعدد ولا يصح ان يكون اولاً لنا ، فان رتبته لاتناسب رتبنا ولا تقبل رتبنا اوليته ولو قبلت رتبنا اوليته لاستحال علينا اسم الاولية بل كان ينطلق علينا اسم الآخرة لأوليته ولنا بشأن له تعالى عن ذلك (۱) فليس هو

(۱) سر مطلب آنست که وجود صرف واحد من جميع الجهات، ثانى از سنخ خود ندارد هر چه در عالم فرض شود ثانى او نیست بل که ظهور و تفعيل و فرقان آن اصل و احداست که از هستی بهره‌ای غیر از ظهور او ندارد .

باول لنا . فلهذا كان عين اوليته عين آخريته وهذا المدرك عزيز المنال يتعذر
تصوره على من لائسة له بالعلوم الالهية التي يعطيها التجذى والنظر الصحيح .
واليه كان يشير من قال : عرفت الله بجمعه بين الازداد ، ثم يتلو « هو الاول
والآخر والظاهر والباطن . » قال : فقد ابنت لك عن سر الازل وانه نعمت سلبى
يعنى به انه عبارة عن نفى الاولية الاضافية بان يوصف به وهو وصف لله تعالى
من حيث كونه الها كما ان الأبد عبارة عن نفى الآخرة الاضافية بان يوصف به . »

اصل

كل جسم نسب الى مكان بانه فيه، يكون مكانه غيره وغير اجزائه، ويصح
انتقاله منه بالكلية او تبدل اجزائه بالنسبة الى اجزائه ان لم ينتقل ، ويصح
حصول جسمين فى واحد منه على سبيل البدل ولا ينتقل بانتقال الجسم ولا يحصل
معا مبانة بحسب الوضع فيه بل هو بجملة مساولة . فهذه امارات المكان وخواصه
وهو لا يجوز ان يكون امراً غير منقسم ولا ان يكون منقسماً فى جهة واحدة
فقط لاستحالة حصول الجسم فى النقطة او الخط .

فهو اما منقسم فى جهتين فيكون سطحاً او فى الجهات فيكون بعداً ، واذا
كان سطحاً لا يجوز ان يكون حالاً فى المتمكن والا لا نتقل بانتقاله ، بل فيما
يحويه . ولا بد ان يكون مماساً للمتمكن حاوياً له من جميع الجوانب والا لم يكن
مائله واذا كان بعداً لم يجز ان يكون عرضاً لتوارد المتمكنات عليه ولا مادياً
والا لزم تداخل الجواهر المادية فهو اما السطح انباطن (١) من الجسم الحاوى
المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى . واما البعد المجرد المنطبق على

(١) اذ الجسم ممتد ومحال ان يكون الغير الممتد مكاناً للأمر الممتد وهو ظاهر .
قوله (سطراول) : فلهذا كان عين... فى الأسفار: كان اوليته... محمدحسن عفى عنه

مقدار الجسم بکلیّته ولا استبعاد فی وجود البعد المجرد عن المادة بعد التصديق بوجود الصور الخیالیّة والمناميّة المعلومة بالضرورة ،

وان فی الوجود عالماً مقداریّاً محیطاً بهذا العالم لا کاحاطة الحای (۱) للمحوی بل کاحاطة الطبیعة للجسم (۲) والروح للبدن كما یأتی بیانہ انشاء الله ، غاية الامر ان ذلك ممّا لیس بقابل للإشارة الحسیّة والمكان قابل لها بتبعیّة المتمکن ویتعین بتعیّنه ولا ضیر فی ذلك .

واما حدیث امتناع التداخل فقد ثبت ان ذلك مختص بالمادیات .
وايضاً فاذا فرضنا خروج الماء من الاناء مثلاً وعدم دخول الهواء فیہ یلزم ان یکون البعد الثابت بین اطراف الاناء موجوداً .
وايضاً فان کون الجسم فی المكان لیس بسطحه فقط بل و بحجمه فیکون کالجسم ذا اقطار ثلاثة ، فهو اذن لیس الا البعد .

(۱) فیکون المتمکن محتاجاً الیه فیلزم احتیاج الجوهر الى العرض وهو کما ترى .

محمدحسن عفی عنه

(۲) بأن یکون کل من المحيط والمحاط بیاناً للآخر ویكون الإشارة الى احدهما غیر ما للآخر بل الإحاطة المقصودة نوع آخر من الإحاطة کاحاطة المطلق للمقید والباطن علی الظاهر والعاکس والشخص علی العکس والظل فتأمل فیہ جداً لعلک تدری ما هو الحق حق الدرایة والفهم. محمدحسن عفی عنه .

(۳) ومن هذا القبیل احاطة الكل علی الأجزاء .

(۴) كما هو ظاهر علی القول بالسطح.

(۵) ومن هذا القبیل احاطة الکلی للجزئیات وكذا احاطة العوالی للسوافل فی المراتب

الطولیة .

اصل

كل جسم فله حيّز طبيعي من ربه يطلبه عند الخروج عنه باقرب الطرق .
لأنا اذا لاحظنا الجسم وقطعنا النظر عن تأثيرات الأمور الخارجة عن ذاته
لكان في حيّز معين لامحالة واذ - لا قاسر - فهو انما يستوجبه لذاته وطبيعته ،
المستفادة من ربه ونعني بالحيّز المكان لكن لا بما هو مكان بل بما هو في جهة
مخصوصة وله وضع مخصوص من الجسم المحدد للجهات مع ترتيب بين اجزاء
العالم فان المكان بما هو مكان ليس طبيعياً لجسم من الاجسام اصلاً سواء كان
بعداً مجرداً ، او سطحاً . اما على الأول فلتشابه اجزائه في الماهية والحقيقة ، كما
يشهد به النّظر الصحيح فلا اختصاص لبعض اجزاءه بكونه طبيعياً لبعض الاجسام
دون بعض .

واما على الثاني فلانه يلزم ان تسكن الارض بطبعها لو فرضت فيما بين الماء
في اى موضع كان - سواء انطبق مركز ثقلها على مركز العالم - ام لا ، وان يتحرك
الارض بطبعها لو فرضت في وسط العالم غير محاطة بالماء واللازمان ، كلاهما
ظاهر البطلان فكذا الملزوم . فالمطلوب بالطبع للاجسام انما هو الوضع والجهة
والمكان مطلوب بالعرض .

فالارض مثلاً انما تطلب مكانها الذي هي فيه لأنّه تحت جميع الامكنة ،
والماء يطلب ان يكون محيطاً بالارض بكليته بشرط ان تكون الارض على مركز
العالم .

اصل

لما كان طبيعة الاجزاء هي عينها طبيعة الكل فكما ان الطبيعة في الكل يقتضى

ان يكون على وضع خاص بالنسبة الى المحدد المحيط ، فطبيعة الجزء في مادته يقتضى ذلك من غير تفاوت فيتحرك الى تلك الجهة والحيّز، ويكون ميله الطبيعي الى جانب كَلِّه والى حيّزه ، فاذا وجد بينه وبين كَلِّه جسم غريب شقه وخرقه ان امكنه حتى اتصل بكله على وجه يكون حيّزه - حيّز كله ، فاذا اتصل بكله او بقطعة اخرى من نوعه استهلكا بتعيّنهما وتشخصهما وحصل من المجموع امر آخر له تعيين منفرد وكان الطلب واقتضاء الحيّز له من غير ان يكون لأجزائه طلب مستقل ، فان افراد الطبيعة الواحدة شديدة الالتيام بحيث يتصل بعضها ببعض و يصير المجموع امراً واحداً ويفنى كل منها ويستهلك .

ثم ان التركيب حيث لا يقتضى زيادة في التجسّم فلا احتياج بسببه الى مكان زائد على ما كان للبسائط فأمكنة المركبات هي امكنة البسائط بعينها اغنى ما يقتضيه الغالب من اجزائها او ما اتفق وجوده فيه، اذا تساوت الميول فيه وتجاذبت، ان امكن وجود هذا الجسم .

اصل

اذا ثبت ان الحيّز هو المكان من حيث الجهة المخصوصة والوضع المخصوص فما لا وضع له ولا جهة بالنسبة الى شيء (ما) ، لا خلاء ولا ملاء ، فلا حيّز له . فاذا اخذ مجموع ما في العالم من الاحياز والتمحيّزات كلّها بما هي شيء واحد مسمّى باسم واحد ، فلم يبق شيء خارجاً منه خروجاً وضعياً ، حتى يكون حيّزاً للمجموع او يكون للمجموع وضع وجهة بالنسبة اليه والاّ لم يكن المجموع مجموعاً فلا حيّز للعالم جميعاً كما لازمان له جميعاً وكما لا عدد لجميع الاعداد والمعدودات من جنسها ،

وذلك لأنها اذا فرضها الذهن بحيث لا يشذّ عنها عدد، ولا معدود، لا يكون

بهذا الاعتبار مقسوماً ابدأً ولا عاداً ولا معدوداً .

فكذلك حكم مجموع الاجسام والكميات المتحيّزة اذا اخذت باجمعها ، كأنها شيء واحد ، فلا يخرج عنه جسم ولا مقدار ، فلم يكن منقسماً بوجه من الوجوه فيكون حكمه حكم النقطة بل ارفع منها عن التحيز لكونها ذات وضع بوجه بخلافه .

ومن هنا يظهر ان الدار الآخرة ليست من جنس هذه الدار بل لها نشأة ثانية داخل حجب السماوات والأرض كما قال الله سبحانه : «وننشئكم فيما لا تعلمون» .

فصل

قال بعض العلماء : ان اشرف المبدعات هو العقل ، ابدعه الله بالامر من غير سبق مادة وزمان وما هو الاّ مسبوق بالأمر (١) فقط ولا يقال فى الامر : انه مسبوق بالبارى تعالى ولا لامسبوق . بل التقدم والتأخر انما يعتوران على الموجودات التى هى تحت التضاد والبارى تعالى هو المقدم المؤخر لا المتقدم المتأخر .

وما دون العقول هو النفس وهو مسبوق بالعقل والعقل متقدم عليه بالذات لا بالزمان والمكان والمادة فالسبق بالذات انما ابتداء من العقل فقط والسبق بالزمان انما ابتداء من النفس والسبق بالمكان انما ابتداء من الطبيعة .

(١) بل هو نفس امره تعالى لأنه موجود بوجوده وهو نفس ظهوره وتجليه لأنه عين وجود المنبسط ونفس كلمة الكن وهى اول كلمة شقت اسماع الممكنات وهذا يرجع الى قوله وقول استاذة الأجل: ان العقل موجود بوجود الحق وابق ببقاءه لا بابقائه بخلاف الماديات حيث انها موجودة بايجاده وباقية ببقاءه وان قيل ان العقول غير مجعولية الحق الصرف (ج.آ.)

فالتبیعة اذن سابقة على المكان والمكانيات ، ولا يعتورها المكان . بل
يبتدى المكان من تحريكها او حركتها في الجسم .

والنفس سابقة على الزمان والزمانيات ولا يعتورها الزمان بل الزمان والذات
يبتدى منها اعنى من شوقها الى كمال العقل ، والعقل سابق على الذوات والذاتيات
ولا يعتورها الذات والجوهرية انما يبتدى منه اعنى هو مبدء الجوهر .

والامر سابق على الذوات والجواهر والذات والذاتيات والامر سابق على
المادة والصورة ، لا يوصف بشيء مما تحته الا بالمجاز .

ومن له الخلق والامر فله الملك والملك وهو الاول والاخر حتى يعلم انه
ليس بزمانى «وهو الظاهر والباطن» حتى يعلم انه ليس بمكانى - جل جلاله
وتقدس اسماءه - ونعنى بالامر : القوة الالهية .

محمد بن علی رضابن آقاجانی

- ۹ -

یکی از تلامیذ فاضل و متبّع و بارع محمد بن ابراهیم شیرازی (صدر المتألهین - ۱۰۵۰) «محمد بن علی رضابن آقاجانی شارح فاضل کتاب قبسات ثالث المعلمین و سید الحکماء و المجتهدین سید محقق داماد است که از محققان عالیقدر دوران بابرکت صفویه (قدس الله ارواحهم) میباشد. از این دانشمند بزرگ اثری در کتب ارباب تراجم دیده نمی شود، و اگر شرح نفیس وی بر کتاب قبسات، که نسخه آن بخط مؤلف و منحصر بفرد است باقی نمانده بود از این مرد عالیقدر و دانشمند بزرگوار اثری در صفحه وجود باقی نمانده بود.

بحسب ظاهر شارح قبسات از مردمان استرآباد (گرگان) است که بعد از تحصیل در خدمت صدر المتألهین علی الظاهر حوزه علمی شیراز را ترک نموده و به مسقط الرأس خود مراجعت نموده است (۱). شارح قبسات در انواع و اقسام مشارب حکمی از طریق مشای و

(۱) از شرح شارح علامه بر قبسات فقط مرحوم فاضل کامل حاج شیخ محمود بروجرودی که اصل کتاب قبسات را چاپ کرده است نام برده است. مرحوم حاج شیخ محمود بروجرودی که از فضلاء ساکن طهران بود در دوران ناصرالدین شاه قاجار می زیست و گویا تا اواخر سلطنت مظفرالدین شاه و یا تا اوائل عصر محمدعلی شاه قاجار زنده بوده است در صفحه آخر قبسات یعنی پشت صفحه آخر در ذیل ترجمه احوال سید محقق داماد گوید: من در سفر مشهد در اثنای طریق در استرآباد در منزل یکی از فضلاء آن سامان شرحی بر کتاب قبسات تألیف یکی از تلامیذ ملاصدرای شیرازی بخط مؤلف شارح دیدم ولی اسم او را فراموش کرده ام.

«...وبشریکم طلبه العلمانی بعد زیارتی امامنا المدفون فی ارض الطوس علیه انمی صلوات رب العباد سلکت مسلک جرجان - گرگان - و نزلت ببلدة - استرآباد - وارد ا علی واحد (الف) من اعظم ارباب الفضل...»

(الف) باید تحقیق نمود که این واحد از اعظم ارباب فضل چه کسی بوده است؟ چه بسا ایشان اولاد مؤلف باشد.

اشراقی و علم کلام متبحر و در عرفانیات و معارف صوفیه اسلامی دارای اطلاعاتی وسیع و در ادبیات عرب صاحب نظر و از قرار معلوم در حدیث و تفسیر مطّاع و دارای قلمی روان و تحریری شیواست. مباحث علمی را با کمال تسلط و در نهایت تضرع تحریر نموده است.

شارح در مقدمه خود بر شرح کتاب قبسات جهت آنکه شرح او مطابق اصل کتاب باشد، احاطه و تبحر خویش را به لغات و استعمال کلمات معضلات و بیان اصطلاحات و تدرّب خود را در تحریر مطالب اظهار نموده و مؤلف کتاب و مؤلف را بسیار ستوده و کتاب را یکی از عالی ترین کتب حکمی بل که بهترین اثر در حکمت و فلسفه دانسته و سیددانا را در زمره

→

فطرت عده بشرح للكتاب [ای القبسات] یقرب من ثمانین الف بیتاً، شرحه احد من تلامذة مولانا صدرالدین الشیرازی بناریخ (شرح قبسات - ۱۰۷۱) و لایحضرنی الا ان ذکره...،

نگارنده مدتها بود آرزوی یافتن این شرح را داشتم تا اینکه ۶ سال قبل در کتابخانه استاد بزرگ آقای هنری گرین این شرح را دیدم و مسلماً این همان شرحی است که مرحوم حاج شیخ محمود بروجردی آن را دیده و معرفی نموده است.

حاج شیخ محمود از شیفتگان کتب حکمی و عرفانی بود و بسیاری از کتب زیر نظر او بسیار باکیزه و کم غلط چاپ و منتشر شده است. آن مرحوم آرزوی چاپ این کتاب را داشته و توفیق حاصل نموده است. مؤلف شارح در مواضع متعدد شرح تصریح باسم آخوند ملاصدرا استاد کبیر خود نموده و بسیار با عظمت از استاد یاد کرده است از جمله در چند مورد از مطالب منتخب در این مجموعه و در سایر مطالب شرح خود و درجایی گوید: وذهب الیه استادنا الذی کان افضل الحكماء فی الدّورة الحکمة والمعرفة. درجایی دیگر گوید: والیه مال استادی الذی کان قال المعصمة علماً و عملاً..

شارح قبسات باینکه شاگرد ملاصدراست تمحّض در فلسفه او ندارد، و در مبانی ملاصدرا بطور کامل راسخ نیست، و در مقام تحریر قواعد فلسفی بطور جامع الاطراف مبانی استاد را مورد لحاظ فکری قرار نمی دهد و گاهی در برخی از مطالب زیاد تحقیقی بطور کامل غور نمی نماید و بمشرب شیخ رئیس مانوس تراست از مسلک استاد خود. وی در مقامات و مراتب تحقیق و تدقیق تمرتبه ملاعبدالرزاق لاهیجی نمیرسد و هرگز هم سنگ او نیست و مطالب ناپخته در مطاوی تقریرات او دیده می شود. چون در منتخبات فلسفی جای بسط زیاد و نقل مباحث بیش از حد متعارف لایق این مجموعه امکان ندارد. یک بررسی کامل و اساسی در این کتاب و نقد تحلیلی و تحقیقی اساسی از این شرح باید درجای دیگر انجام بگیرد و یا بطور مستقل رساله ای در این امر نوشته شود.

روان و تحریری شیواست . مباحث علمی را با کمال تسلط و در نهایت تضلع تحریر نموده است . شارح در مقدمه خود بر شرح کتاب قبسات جهت آنکه شرح او مطابق اصل کتاب باشد، احاطه و تبخرویش را به لغات و استعمال کلمات معضلات و بیان اصطلاحات و تدرب خود را در تحریر عبارات پیچیده و احياناً غیر مأنوس اظهار نموده و مؤلف کتاب و مؤلف را بسیار ستوده و کتاب را یکی از عالی ترین کتب حکمی بل که بهترین اثر در حکمت و فلسفه دانسته و سید اماند را از بزرگترین مشایخ حکمت در ادوار و اعصار حکمی و فلسفی بحساب آورده و گفته است :
 باین که مشاغل من زیاد است برای آنکه اهل عناد و لجاج بدانند که طعن آنها باین کتاب ناشی از جهل آنان است بمضامین این اثر ملکوتی بشرح مشکلات و حل معضلات آن پرداختم .
 «ذوالرای السدید والعقل الرصید اذا لم یعتمد لتمویه او التعصب اوریاة وغلبة اذا سرح النظر فی هذا الكتاب بعین النصفه، ینجلی علیه انه جهینه الاخبار، حليلة الأسرار، لایدرکه القیاس، ولا یلحقه الالتباس، قرن لیانه بعز ونکب عن مذهب کز کف عن هضم بری، وبری عن دنس غوی. الا انه هو المهره الآبیه العنان، والمطیة البطیة الإذعان و والزبدۃ المتعسرة الاقتتاح، والقلمۃ المستعصبة الافتتاح .

فمؤنته کثیره، ومعوته یسیره، وعشرته صلفه، وخلوته عناء، وعلی خبرته غشاء ...
 وان غموضه لکلال العقول، لا لاختلال الأصول، انمیسمه صون، وخلقته عون، لکن بین
 الكتاب و بین بضاعتهم بون ...

ولما ولجت مصطبته متجرعاً القصص، کما یلج العصفور القفص، بریا من غمز التبعات،
 آمناً من کید السعاة، وسمعت ماتسمعهم یقولون من فرط العناد الصراح، وقلة التمین ...

برای ما بعد از تفحص زیاد و تصفح آثار ارباب تراجم معلوم نشد که مؤلف شارح محقق در کجا متولد شده است، در چه مکانی و در کدام بلده از بلاد ایران می زیسته است، در کجا بدرس ملاصدرا رفته است و سالیان متمادی از او استفاده نموده است؟ چرا معاصران او را معرفی ننموده اند؟ بوده اند اشخاصی که با احاطه و تضلع به علوم و فنون متداول عصر، اصلاً اهل تظاهر نبوده اند و گوشه ای را اختیار نموده و بکار خود مشغول میشدند ولی مؤلف از قرار معلوم بامردم آمیزش داشته است . آیا مشاغل او تدریس و رسیدگی بامور شرعیه مردم بوده است ؟ چون گوید : مدت ها است که در صدد شرح کتاب قبسات برآمده ام ولی مشاغل زیاد مانع انجام این مهم شده است . و نیز گوید : موانع انجام این مهم زیاده است و عمر نیز روبزوال و فنا، و برای انجام این مهم اختلاس فرصت نمودم از روزگار خود و

بمشرح و بسط مطالب این کتاب پرداختم «ولما اختلست من الدهر فرصة لبذل الجهد فی توضیح مغلفاته و تنقیح معضلاته، فاخذت نفسی اولاً بالاستأذان عن روح مصنفه اذنًا باطنیاً روحانیاً علی لسان ساور فی غلواء الفضول، و سارع فی اقتناء الاصول الی ان باشر انوار اذنه ...»
 شارح محقق بعد از بیان این معنی که از قدس روح مؤلف کتاب قبسات جهت شرح مشکلات و حل معضلات آن استمداد نمودم گوید: با این حال باخدای خود عهد نموده‌ام که در عقلیات از احدی تقلید ننمایم «... و ان عاهدت الله ان (لا اقلد) احداً ممن اعتقد فیہ العلم فی العلم، و ان اعشقه بطباعی عشق العبد لمولاه ...»

نظر بآنکه مؤلف شارح علامه در کتب تراجم معرفی نشده است و معاصران او ابدأ از وی نامی نبرده‌اند نگارنده قسمت‌های زیادی از شرح او را بر قبسات در این منتخبات آورده و چون نظر بر این قرار گرفت که برای معرفی مقام علمی این دانشمند مطالب نسبتاً زیادتری از این اثر کامل او نقل شود لذا بشرح و توضیح مطالب این قسمت پرداختیم (چون حقیر نیز از پرحرفی بی‌بهره نیست) و در نظر دارم اگر خداوند عزیز، توفیق عطا فرماید، شرح این محقق را بر قبسات با مقدمه‌مشتمل بر معرفی مقام علمی او چاپ و منتشر نمایم^۲

(۱) رجوع شود بمقدمه شارح بر کتاب قبسات و شرح او بر مقدمه کتاب.

(۲) واقعاً جای بسی تأسف است که مردم ما در این عصر علاقه جدی با حیای آثار دانشمندان گذشته ندارند و مراکز علمی ما نیز فاقد تحرك اساسی است و این بی‌اعتنائی بفرهنگ و معارف غنی و پهناور گذشته ما اگر تدارک نشود، نسل آینده پیوند خود را از گذشته پرافتخار خود قطع خواهد نمود
 نگارنده مکرر متذکر شده‌ام که ایران عزیز در دوران صفویه و افشاریه و زندیه تا اواخر قاجاریه بزرگترین مرکز علوم فلسفی و معارف عقلی باید محسوب شود، و در عصر صفویه حوزه‌های علمی ایران چنان غنی و سرشار از علوم متداول عصر بخصوص حکمت و فلسفه الهی بود که بعد از انقراض سلاطین صفویه و پیدایش آشفته‌گی‌های بی‌درپی و خانمان‌برانداز دنباله آن دست کم تا یک قرن قبل امتداد پیدا نمود و کتب مدون تحقیقی در علم الهی موجود در گوشه کتابخانه‌ها بهترین گواه صدق این مدعاست، این چراغ پرفروغ بندریج روبخاموشی میرود و هم‌اکنون نیز بدست لرزان عده بسیار معدود کمی روشنی بخش است.

فلسفه چند قرن قبل از صفویه در سایر بلاد اسلامی روبضعف و نیستی رفت و در ایران مراحل کمال را طی می‌نمود و با پیدایش شاه اسماعیل بزرگ و نجات ایران از ملوک الطوائفی، بزرگترین اساتید در علوم اسلامی، عظیم‌ترین مراکز علمی را اداره می‌نمودند و با وجود موانع و آفاتی که همیشه در راه حکمت و فلسفه وجود داشته و دارد بزرگترین محققان و متفکران از فلاسفه در مسند افادت و افاضت جالس بودند لذا آثاری از این بزرگان در دست است که نمونه‌ی از این آثار در ممالک دیگر دیده نمی‌شود

واحیاناً بجرح و تعدیل برخی از مباحث پردازم و میشود استنباط نمود که مؤلف از غیر ملاصدرا نیز متأثر است آیا بهحوزه تدریس مدرسان معاصر ملاصدرا حضور بهم رسانیده است یا نه؟ مطالب شرح او زمینه از برای این قسم گفتگوها می تواند باشد.

مقدمه شارح قیسات بر این کتاب مفصل است لذا از نقل آن خودداری شد، شرح او بر خطبه کتاب قیسات نیز مبسوط است.

حقیر در این منتخبات قسمت هایی از این شرح را نقل نمود و از توضیح و تحقیق بجهتی که ذکر شد خودداری نمود.

* * *

- ۱ -

میرداماد بعد از فراغت از خطبه کتاب قیسات گوید :

→

و مسلماً بوده اند دانشمندانی که اثری از آنان بما نرسیده است و از همین شارح محقق مقاصد کتاب عظیم قیسات يك نسخه آنهم بخط مؤلف در دست است که حقیر بازحمات زیاد توانست قسمتی از آن را استنساخ و در مجموعه حاضر تقدیم باهل معرفت نماید و باید در جستجو بود شاید اثری دیگر از مؤلف بدست آید که ما را باحوال و افکار او بهتر آشنا نماید.

واقعاً جای نگرانی است که ما از عهده طبع و نشر کتب تحقیقی و آثار حکما و فلاسفه مملکت خود عاجز باشیم آنچه از آثار حکمای ایرانی در زمان قاجار به طبع رسیده است (که صدرحمت بآن زمان) مورد پسند اهل این عصر نمی باشد مثل آثار شیخ و فارابی و شیخ اشراق و اتباع و اثراب این اعظم که از جهت اسلوب طبع قابل عرضه بممالك دیگر نمی باشد و در این اواخر دانشمندان مصری مجموعه مجلدات کتاب سفارا که مشتمل است بر طبیعیات و الهیات و منطق و ریاضیات و موسیقی در متجاوز از ۱۵ جلد باالسوبی عالی چاپ و در تمام ممالك متمدن بدانمندان عرضه نمودند و هم اکنون بطبع کلیه آثار شیخ اشراق اشتغال دارند. و کاری که ما راجع باین اعظم انجام میدهم آنستکه هر محفل علمی هر جا که بپا شود از باب تفاخر اسامی محققان از دانشمندان گذشته خود را با بعضی از آثار آنان از روی جزوات گلشنگان از دانشمندان ایرانی و یانوشته های مستشرقان ماضی و حال ردیف نموده تحویل جلسه میدهم بدون آنکه بحال آنان معرفت درست داشته باشیم و اگر خوب تحقیق شود بالاخره معلوم میشود که برای جان و مزاحم آنان نیز مردمانی نظیر عرفان این عصر بوده اند.

(۱) یکی از علل تفصیل این قسمت از منتخبات آنست که ما در جلد اول در فصل مربوط به ثالث المعلمین میرداماد حق این فیلسوف عظیم را ادا ننمودیم و این شرح اختصاص بکلام میر دارد. علت دیگر تفصیل این منتخبات آنستکه این دانشمند بهتر معرفی شود و اهل معرفت بدانمندان و محققان مملکت ما بیشتر آشنا شوند.

«القبس الاول، فيذكر انواع الحدوث، وتقاسيم الوجود بحسبها وتأسيس اساس الحكومة وتحديد حريم النزاع - ومضة» شارح محقق مقاصد كتاب قبسات گوید :

قوله : «طی قبسات^١...» القبسات جمع القبس، والقبس معناه بالفارسية^٢ اخگر-والومضات جمع الومضة ، والومضات جمع الوميض . قال قدس سره^٣ في الحاشية : «ومض البرق ومضاً اذا لمع لمعاً خفياً غير معترض في نواحي القيم ، ومض وميضاً واومض ايماضاً اذا لمع لمعاً بيئاً معترضاً في نواحي القيم وفضاء الجو . وفي اصطلاح هذا الكتاب : كل مالم يذكر بعد ، لاهو ولا مباديه المستبين هو منها ، فهو ومضة وكل ما يستبين بتحديق النظر في الفصول السابقة من غير افتقار الى تمهيد مستأنف ، او يكون بسطاً وتحقيقاً للفصل السابق ، اودفاع شك ، اوازاحة وهم ، فهو وميض . انتهى

اقول: وحينئذ الومضة في اصطلاحه المستمر في هذا الكتاب انسب بالمعنى اللغوي ، اذا وجدناه في اللغة هو ان الومضة هي اللمعة الخفيفة من البرق ، وانما سمي هذا الكتاب بالقبسات ، تشبيهاً له بالقبس الذي معناه في اللفة شعلة النار فكان هذا الكتاب كالنار المشتعلة الملهبة في البرق واللمعان ، ففي هذه التسمية تشبيه الكتاب بالشعلة في البرق واللمعان والمتوقد في الذكاء ، اذا برق عليه انوار تصفح هذا الكتاب يعاينه ان هذا التشبيه صدق وصواب . والمصنف العظيم اتى ههنا بأن الحكماء لا يطبقون استيفاء مبادئ اثبات حدوث العالم ، وعجزوا عن الإحاطة بما يفي في دفع شبهة القدم ، فان هذا المطالب غامض دقيق المسلك عسير النيل ، بعيد الفور ، فذهلت عن تحقيقه كبراء الفلاسفة ، وزلت بالذهول عن تنقيحه اقدام عظماء الصناعة ، والتابع يدل على أن في هذه المسألة يتكثر الخلاف ويفترق الناس ، وينشعب المذاهب ، حتى ان كثيراً من اهل الحكمة وقعت لهم الحيرة في اثبات حدوث العالم لصعوبة النظر فيه بمجرد العقل ، فأولوا ما نطق به القرآن المبين وما امر به اصدق الصادقين واخبروا عنه الائمة الطاهرين «عليهم الصلوات والتسليمات» من حدوث العالم الأكبر ، بما في آفاقه واقطابه ، من المجرد والمادى ، والفلكي والعنصري ، والجوهر والعرض ، وبالجملة كل ما يصدق عليه شئ مما سوى الله

(١) قبسات چاپ سنگی طهران ۱۳۱۴ هـ ق ص ۲ .

(٢) حاشیه از سید داماد بر همین موضع از قبسات .

حدوثاً بحسبه يحدث الحادث في الخارج بعد ان لم يكن فيه بعدية غير متقدرة ، كما في المجردات وبعديّة متقدرة كما في الماديات ، على معنى ان يكون جميع ماسوى الله اعداماً في الخارج قبل وجودها في الخارج قبلية غير متقدرة ومتقدرة الى الامر الاسهل الاقرب الى الفهم ، وهو الحدوث الذاتي ، وحرفوا مناطق به الكتاب و السنّة عن سننها المقصودة بها ، وحكموا بمسبوقية العالم بالعدم الذاتي فقط بحسب المرتبة العقلية ، على معنى ان حقايق ماسوى الله في حدود ذاتها واصقاع نفسها لا تستحق الوجود ، فوجوداتها متأخرة عن عدماتها بحسب الذات وفي العقل ، لاني الخارج . ولم يجوزوا مسبوقية بالعدم الخارجى فان هذا العدم الذاتي يجمع وجودها العارضى في الخارج من تلقاء الواجب ازلاً ، فالواجب والعالم مترتب عندهم بالتقدم والتأخر في العقل فقط بحسب القرب من الوجود والبعده عنه على معنى ان العقل يحكم بان الواجب وجد فوجد العالم بان يتخلل الفاء بينه وبين العالم لابل التقدّم والتأخر في الخارج بحسب الوجود في الخارج ، فيجوز ان يكون جزء من اجزاء العالم مع الواجب في الخارج ازلاً وان صدر من تلقائه في الخارج كما ان الضوء مع الشمس في الخارج مادام الشمس موجوداً في الخارج ، وصدر عنه في الخارج ولا فرق بينهما عندهم إلا بان الواجب مقتضى بالعلم والشعور والإرادة ، والشمس مقتضى للضوء بدون هذه . وهذا قول باطل لتنافيه بما يشبه العقل كما سيجيى ، ويتحققه النص والإجماع وهذا شئ ، يدعيه المتأخرون والذى دعاهم الى هذا الاعتقاد انما هو ادوارهم عن شرط مبادى دفع الشبهة التى سننقل عنهم مع ما ندفعها ، اذ لم أجده في كلام غيرى . فهؤلاء حرفوا اقاويل اهل العصمة عن سننها مع ان اخبار الانبياء «عليهم السلام» الذين هم صفوة البرايا ، دلت على مسبوقية العالم بالعدم الخارجى على وجه لا يقبل التأويل ويظهر لمتأملها وناظرها بعين التفتيش ، والتحقيق ان هذا التأويل من هذه الفلاسفة من قبيل المكابرة السوفسطائية ، فانا على يقين بان المراد بالالفاظ الواردة في الكتاب والسنة ، هي معانيها المتعارفة عند اهل اللسان ، فالشارع «عليه السلام» اذا خاطب اصحابه^١ بالتصريح بان العالم حادث ، نعلم يقيناً انه لم يرد

(١) اين معنا مسلم نيست بل كه متحمل مناقشات كثيره است وقد حققنا في مقره كه

الا حدوث بالمعنى المتعارف عندهم ، والشايخ فى محاوراتهم ولفتهم ، ولا شك ان الحدوث الذاتى بالمعنى الذى حكيناه عن الحكماء ، وما يؤدى مؤداه، ليس بمععارف عند العرب، بل فات لفتهم لفظ الحدوث الذاتى، والحادث الذاتى فاذا خاطب بعضهم بعضاً بحدوث شىء، أو بكونه حادثاً ، يريدون به الحدوث المسبوق بالعدم الخارجى، والحدوث الخارجى ، اذا المتعارف فى محاوراتهم والمحقق فى لفتهم انما الحدوث بهذا المعنى ، لا الحدوث الذاتى والمسبوقية بالعدم الذاتى . وكيف يجوز ان ينسب اليهم التلفظ بلفظ لم يتعارف معناه عندهم^۱ خصوصاً اذا اطلقوا لفظاً على سبيل الضرورة ، عند ما راموا بيان امر غامض مهم فى الدين ، وايضاح معنى دقيق لطيف معتد به فى الشرع المبين، لم يطبقوا على الإستنباه الذى يوقعه لفظ المشترك، والمستعار فالعقل الرصيد اذا لم يعتمد لتمويه او تعصب او مغالبة يجب ان يحمل الحدوث الناطق به لسان الكلام الإلهى والوحى الربانى على المعنى الظاهر الشايخ المتعارف المستفيض فى العصر، الذى وقع الوحى فيه، سيما اذا لم يكن برهاناً عقلياً واماناً قوياً^۲ من حملة على الظاهر ، وما تمسكوا به فى حمل كلام اهل العصمة على ذلك ليس الا اقاويل المشاغبة التى ليست فى شىء من الصحة كما سيجبىء بيانه . فالعدول من الظاهر الى التأويل فى اقاويل صفوة البرايا ، سيما فى بيان امر ضرورى فى الدين من دون دليل عقلى متين غى وضلال وزيف ووبال «رزقنى الله تعالى واياكم الاعتصام

→

ظواهر در اصول و عقايد محجيت ندارد و از آنجاى كه عالم الفاظ جهت بيان حقايق مربوط بمبدء و معاد، قصور دارد، برخى گويند اكثر آيات و روايات ناظر به بيان معارف و حقايق مبدء و معاد و مباحث مربوط به ذات و صفات حق مؤول است و شارع در بيان مطالب بفروع مثل احكام صلوة و صيام و حج وديات و ... پيروي از عرف نموده و مقاصد خود را بالفاظ متعارف بين مردم القاء نموده است للتأمل فى مذكره الشارح في هذا المقام مجالاً واسعاً .

- (۱) فهم حقايق و معارف مربوط بعقايد از آيات كتاب و الفاظ سنت بخصوص كثيرى از مباحث مربوط به توحيد ذات و صفات و افعال و مسائل مربوط به خلق اعمال از عهده كثيرى از خواص خارج است تا چه رسد به عموم ناس و جهان و اجلاف عرب .
- (۲) المراد بالمانع القوى القرينة الصارفة عن الحمل على الظاهر . (منه غنى عنه)

بهذه العروة الوثقى» . فهذه اقناعات يمكن ان نردها الى البرهان . وقال قوم من اهل العلم : انه ينبغي ان يتلقى مسألة الحدوث من النقل اذ لا يمكن الاستدلال عليه من سبيل العقل . وهذا القول منسوب الى جمهور المتكلمين وفي كتبهم مذكور . وادعوا قوم آخرون في تصحيح الحدوث تجويز ترجيح وجود العالم من دون مرجح وهذا هو قول الاشعري . وانما سوغوا ذلك لقلة التميز ولجهالهم بان الترجيح بلا مرجح مستلزم للترجح بلا مرجح فهو لا ، في افق من قوة التمييز يقرب بافق الحيوان واهل العرفان يرحمونهم كما يرحمون العميان . وقال بعضهم : انه تعالى فاعل مختار لا غرض لفعله بل يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ، لكن فعله لا يخلو عن حكم ومصالح لا يحصى . وهذا هو قول المعتزلي ، ولم يحدث منه فائدة لاثبات الحدوث كما توهموه . وبعضهم جاء وافى اثبات الحدوث بساير الاقاويل السخيفة ، والهوسات الركيكة المنحرفة عن جادة الصحة ، وذهبوا مذهبا في الشهوات والهوسات . وبالجمله اضطربت فيه اقوال الائمة الكبار من اولي الايدي والابصار ، كما يشهده من تتبع اقاويل المتكلمين والحكماء كما عرفته ، يحسبون ان العالم حادث حدوثا ذاتيا ، فام يقدر احد من العلماء على اثبات حدوث العالم على طبق ما جاءت به الرسل والانبياء «عليهم السلام» - من ان الواجب سبق الخلق في الخارج ، والخلق مسبوق عنه في الخارج (بايراد الحجة ودفع الشبهة ، والتنقيح والإحكام ، فيجب على من يرتقى الى الافق الاعلى من الفطرة وبهتدى فضل اهتداء الى المعرفة ، ان يقوى عزمته في اقامة البرهان الصريح ، على هذا المطلب الصحيح ، وينتهي جهده في ذلك الى غاية ما يمكنه ، الى ان ينتهي اليه ويدم فكره في مقدمات مؤدية الى دفع شبه المجاهدين ، من سبيل الأصول والقوانين ، على ما يقتضيه العقل الصريح ، لينظر من الافق الاعلى على اثبات حدوث عجائب ملكه وملكوته ، ويشاهد بنور الحق الساطع عليه : ان جملة ممكنة الذوات ، وكافة جائزة الهويات ، لم يكن في انفسها وفي مراتب ذواتها موجودة في الخارج ، اى لم يكن في مرتبة تقررهما وتقومها في الشهود العلمى للواجب تعالى موجودة في الخارج . وهذا هو المعنى الذى صح عندى في تفسير مرتبة الذات ، ولم اجد في كلام غيري . والواجب تعالى^١ في مرتبة ذوات كلها بحيث لا يشذ شيء منها موجود في الخارج ،

(١) ما ذكره الشارح مصرح به في كلام كافة اهل التحقيق لان مرتبة ذات المهية غير

اذعند انتفاء شاغل البصيرة وعاهة اعوجاج الغريزة ، يشاهد ويدعن أن وجود كافة الموجودات انما حصل في الخارج من لدن الواجب ، على ترتيبها بعددتها في الخارج ، بعدية خارجية متقدرة كما في الماديات وغير متقدرة كما في المجردات وهو من جملة ملاح لي من العلم بفضل ربي ، ولم اجد في كلام غيري ، وجعله ربي قسطي من الحكمة برحمته وفضله ، واستقر علمي على ذلك بحيث لا يعرض لنفسي الشك والحيرة ، هذا اجمال الكلام وسنتلوعا لك تفصيله على السبيل الذي يطلع عليه المستحقون لإرفاد غوامض الحكمة ، ولا تعسر وقوفه على المستوجبون لإفاضة اسرار الفلسفة، ويظهر صحة ذلك بأدنى تأمل صادق ، من ذى فطرة سليمة يرى من نفسه الاتساع في معرفة حقيقة الممكن ، وطباع الإمكان بقدر طاقة الانسان . وليس يشك أحد أن غرض المصنف من هذه المقالات انما هو ابلاغ ما يجد اليه سبيل الحق بدون اشباع في القول من نفى ازيّة المبدعات التي هي اشرف اشرف اعضاء العالم الاكبر ، المعبر بالإنسان الكبير ومن ثبوت مسبوقيتها بالأعدام الخارجية ، بأن يكون موجودة في الخارج من تلقاء الواجب قبل وجودها في الخارج بحسب مقتضى القواعد العقلية. وقد بقي لنا بيان ان المبدعات هي الاعضاء الرئيسة لهيكل الانسان الكبير، والاكرم من هذه الاعضاء الرئيسة واعلاها واشرفها واسناها وابهاها هو الصادر الأول المعبر بالعقل الأول المستغنى بنوره عن جميع الانوار الروحية التي هي تحت شعاع نوره. بيان ذلك على نهج الاجمال: ان من العقول ما هو اقرب من المبدء، كان اجل مرتبة واعلى منزلة من بعض آخر ابعده منه، لقربه اليه تبارك وتعالى ، وبعده عن الهيولى الأولى ، فان تلك المراتب الواقعة في السلسلة الطولية سواء كانت بدوية اورجوعية ، اذا اعتبرتها باضافة بعضها الى بعض ، كان الاعلى منها بالاضافة الى مادونه شريف، وبالاضافة الى ما فوته دنى، حتى ينتهي سلسلة العزة والفضيلة، الى العقل الأول ، الذي لا واسطة بينه وبين المبدء ، وسلسلة الخسة والنقص الى الكدر الردى الاسفل ، وهو الهيولى الاولى الذي دخل وسائط كثيرة بينه وبين



مرتبة وجودها الخارجى وان الایجاد يتعلق بنفس الوجود والمهمية ليست لها مرتبة الا في الخيال والوهم وليست مجمولة ولا لامجمولة وهكذا .

المبدء ، اذ ما من موجود بعد الاول الا وله كمال بالقياس الى مادونه ، ونقص بالقياس الى ما فوقه ، الا الهيولى التى هى بالقوة من كل وجه ، فيكون هو انقص ما فى الكون ، وادون ما فى الوجود ، وضرورة البرهان تسوق كل من تأمل حق التأمل الى ان من العقول ما يكون بواسطة عن الواجب سبحانه اليه اقل يكون اشرف ، وما يكون بواسطة عن البارى جل شأنه اليه اكثر يكون اخس . فمن هناك يتبين ان كلاً من العقول ما كان البعديينه وبين الواجب تعالى اكثر ، كان البعديينه وبين الهيولى اقل وكذا بالعكس . وظاهر ان كل ما هو اقرب منه تعالى فهو ارفع منزلاً ، وكل ما هو اقرب الى الهيولى فهو اخفض مكاناً ، اذا الهيولى ابعد كل موجود من الواجب تعالى ، اذا الواجب تعالى هو بالفعل من كل وجه ، والهيولى هى بالقوة من كل وجه ، وهى معدن الرداء ومنبع الخسة وينبوع العدم والشر والظلمة فالوجود مبتدئ من حقيقة صرف الوجود ، ومنتهى الى ما وجوده عين الامكان والقوة . والإنسان اذا استأنف لنفسه وجوداً غير وجوده ، يفتح عيون عقله على ان الله سبحانه اعطى الوجود بكل ماهية على قدر استحقاقها ، وقدر الاشياء بحسب استعداداتها ، وهب لها ما يلائمها من الكمالات . فان العقول والنفوس الناطقة مثلاً وان كانت مشتركة فى انها غير جسمية ، ولا يشار اليها ولا ينقسم فى الوهم لبراءتها عن المقادير ، الا ان النفس لقصور سنخ ذاته ، يتصرف فى الجسم ، والعقل لجلالة ذاته لا يتصرف فيه ، فالعقل بحسب جوهر ذاته مجرد عن المادة من جميع الوجوه ، والنفس له تصرف فى الاجسام وعلاقة بها ، ولاجل ذلك وقع نور وجوده تحت شعاع نور وجود العقل . فانور العقول واتمها واشرفها وافضلها وابهاها ، هو العقل الاول الاقرب الصادر عن الواجب من دون الوسطة ، ومهما استحكم هذا المعنى وتمكن فى ذهن ماسهل عليه تصورات طراده فى جميع الموجودات ، سواء كانت واقعة فى السلسلة البدوية ، او فى السلسلة العودية ، اذا الوجود فى السلسلة البدوية ابتداء من الاشرف الى الأدنى ، وفى السلسلة العودية ابتداء من الأدنى الى الاشرف معاكساً للأول ، لان لكل ماتحت ، محبة وشوق الى ما فوقه ، وهى انطواءه تحته ، ورجوعه اليه طبعاً ، واردة ، لان ما فوقه علته ، وعلّة الشئ . تمامه ، ومنشأه ، وكلما قرب من منشأه ، يصير اقوى واثبت وادوم .

ولهذا ترى جميع الأشياء متوجهة نحو الباري تعالى - طالبة إياه ، سالكة نحوه ، راجعة إليه ، صائرة إياه ، كما سيوقع الإشارة إليه . وبالجملّة الإيجاد التكويني الاعادي، على عكس الإيجاد الابداعي الابتدائي ، فان ابتداء ترتيب الحدوث من العقليات الى الحسيات ، واعادة ترتيب الحدوث من الحسيات الى العقليات . وقد اومأنا الى كيفية هذه الاعادة من ان في جملة كل شيء، التوجه الى جانب الكمال من جانب النقص فمن خاصيّة الحدوث الابتدائي ، هي الانتهاء الى حصول القشور والاخلاط التي هي ادون الموجودات وانقصها ، ومن خاصيّة الحدوث الاعادي هي الانتهاء الى تحصيل اللباب الذي هو اشرف الموجودات واكملها .

والعلماء المتألهين والحكماء العارفين اسرار في كيفية حدوث الاعادي اذ يتبين هناك انه سبحانه منزل البركات وغاية الحركات ومنتهى الحاجات ومقصد الرغبات ونهاية الطلبات . ويتضح بذلك سر نشر النبات ، والحركات الطبيعية والحركات الارادية ، وبلوغ الحيوان وعروج الانسان بنفسه الى العالم الاعلى منتقشاً بحكمة الله ، ويتبين به مجانسة الافق الانسانية بأفق الملائكة ، واتصاله به وتقربه الى الخير المطلق ، واتصال الروح المسمى في القرآن بروح القدس به ، وبلوح منه علو درجة النبوة ، وجلالة شرف الرسالة والامامة ، وكيفية الوحي ، وانقطاع سلطان البشرية بظهور سلطان الحقيقة ، وفناء النفس عن مشاهدة الكثرة بنور الاحدية القيومية ، وكيفية الله سبحانه ظاهر متجلى لجميع الموجودات . وكون بعض الأشخاص غير عارف به لا ينفي ذلك ، لقصور ذواتها عن قبول تجلي ربها، ونحن لانجد من بضاعتنا المساعدة للخوض في هذا المطلب الرفيع السمك، فانه بحر عميق ينمحي هناك الإشارة وينطمس العبارة. فنرجع الآن الى حيث فارقناه من: ان الفيض ينال كل الموجودات بحسب استحقاقها ومنزلتها ، بمعنى ان جميع الأشياء انما نشأت من الباري تعالى، والباري تعالى اعطى كل مرتبة قسطها ، ووفيه قدر استحقاقها . ولهذا كل مرتبة من الوجود في افق من الوجود ، ولكل واحد منها عالماً سوى عالم الآخر ، وتلك العوالم متتالية بعضها اعلى وبعضها اسفل. ومرادنا بالاعلى والاسفل الفضيلة والشرف، لا المكان السطحي او البعدي ، كما يقال : عالم العقل ، وعالم الجهل ، وعالم العلم ، وعالم

الغیب . ومن أن القیوم الواجب بالذات هو الفاعل التام القریب ، والغایة الأولى التامة القریبة من کل جهة للعقل الأول . واما سایر أجزاء العالم وأعضاؤه واخلاطه مرتبة الی الغایة الی الغایة الاخیرة ، وهی الواجب - جل سلطانه - . لكن هذا انما يفهم فی ما يدل علی انه ینکشف علی محصلیهم أن الله تعالى هو الفاعل الحقیقی لجميع الذوات الجایزة ، وان ماعداه بمنزلة الشروط والآلات والمتممات والمصححات ، کما مر ، حتی ان الشیخ الرئیس صرح علی ذلك فی کتاب الشفاء وفی المبدء والمعاد وفی التعليقات ، ولتلمیذه الفاضل عمر بن الخیام - رسالة فی تحقیق ذلك وهی فی العصر الماضی موجودة عندنا ، وكذا سایر محققیهم اشبعوا القول فی بیان أن العقول واسطة فی افاضة الباری تعالى ، فالتشبیع علیهم فی هذا الباب قد صدر عن له (غفله خ ل) فی غفلة عریضة عن تصریحاتهم ، أو فی عصبیة شدیدة ، فقد اخطأ من نسب ذلك الیهم بل شطط . ولما كان هذا الرأی من المصنف وهو مسبوقة العالم الأكبر بجميع أجزائه واركانه ونقیره وقطمیره وشریفه وخسیسه ، بالعدم الخارجی ، مخالفاً لظواهر قوانین الحكماء ، ومشهورات أقوالیهم من ازیلة المبدعات ، و مسبوقتها بالاعدام الذاتیة فقط بحسب المرتبة العقلیة دون الدرجة الخارجیة ، فضلاً عن ان یقیموا البرهان علی حدوثها فی الخارج ، بحيث یكون مسبوقة بالاعدام الخارجیة بحسب الظرف الاصلی الخارجی ، قال : ولعمر الحبیب (الی آخره) علی سبیل الفخریة تعریضاً لهم وتوبیخاً لهم . وانی بحمد الله تعالى علی یقین من امر حدوث العالم الأكبر بجميع أجزائه مطابقاً لما اخبر عنه الباری فی کتابه العزیز علی معنی أن الله سبحانه كان فی الخارج «ولم یکن معه شیء» من العالم فی الخارج بالحجة التي هدانی الله تعالى بتفطنها من سبیل العقل ، ولا یتحصل فی غیر هذا الشرح ، اذ لا علم احداً أن یتفطن لها وستولی لبیانها علی النهج القویم والله یتهدی من یشاء الی صراط مستقیم . قال : أحسن الله عناجزه :

- ۲ -

«القبس الأول فی ذکر انواع الحدوث وتقاسیم الوجود بحسبها وتأسیس اساس الحكومة وتحديد حریم النزاع»^۱.

(۱) کتاب قبسات ط گ طهران ۱۳۱۴ هـ . ق . ص ۲ . نگارنده مطالب شرح را از روی

اقول : لما كان الغرض المقصود من مقالاته في ذلك القبس ايضاح الطرق التي اذا سلكها طالب الحق لم يضل فيها ، وامكنه الوقوف على حقايق امهات المقاصد الحكمية وسهل عليه تصورها ، لانه في ذلك القبس في صدد الفحص عن اقسام الموجودات والبحث عن بعض المقاصد والفوائد والاصطلاحات ، وظاهر انه اطلق القول في بيان معاني هذه الأمور كلها ، وذكرتها على سبيل النقل والحكاية والاخبار والابلاغ والمبدئية من دون التعرض لبيانها واستيفاء طرق كشفها وايضاها و اشباع القول الفصل فيها ، على الوجه المنساق نحو ما يتوقف عليه امر كشفها وايضاها ، وفي الاقتصار على ما ذكره وان كان غنية للمواظب عليها من المتهرس لكن ربما يورث لبساً لمن لم يمارس الصناعة ، بحيث تعسر وقوفه عليها حق الوقوف ، فحري بنا ان نفتح الكلام أولاً في قسمة الموجودات على قواعد الحكماء الراسخين وثانياً على ضوابط المتكلمين ، تسهيلاً للمتعلمين ، ثم ذكرنا بعض الفوائد المهمة الضرورية ، واخصنا امرها شافياً ، وان رفض اكثر العلماء امر مراعاة هذه القسمة ، وتلك الفوائد في صدر الصحف الفاسفية ، واهملوا رعاية تقديمها في فاتحة الكتب الحكمية ، فان تقديم هذه القسمة على بيان مقاصد هذا القبس مما يودي الى تسهيل ادراك الطالبين ، فان ذلك القبس يشتمل على اكثر احوال كل الموجودات ، ويتضح لها لتلك القسمة فضل ايضاح جملي ، والالكان احوالها في تحت خفاء من الابهام ، بحيث يعسر وقوف المتعلمين عليها كما هو حقه ، وكذا تقديم تلك الفوائد على بيان تلك المقاصد عظيم النفع ، فانها امور اذا كشفت عنها ارتفع الشك والحيرة عن جميع ما ذكره في ذلك القبس ، وعليها المعول في كل ما ذكره ، اذهى الاصول المعتمدة عليها وبها يزول الشك والارتباب عن قلوب الناظرين فيها ، وتحقيقها معين في ايضاح ما ذكره المصنف ههنا ، وهذا هو الداعي لنا الى سوق الكلام نحوها ، فانبدء بالدلالة الواضحة الى تقسيم الموجودات على وجه نجد الالسنه منطقة بها على راي الحكماء ، فانه اوثر واصوب واولى ، وهو : ان الموجود امان يكون واجباً ، وهو ما يمتنع عدمه لذاته ، فليس وجوده متوقفاً على شيء ، بل هو الموجود الذي متى فرض غير

→

نسخه منحصر بفرد شارح علامه ونسخه متن قيسات را بنسخه چاپی طهران ونسخه خطی ملكی خود مقابله می نمایم .

موجود لزم منه محال ، فهو ضروري الوجود ، لكونه بسيط الحقيقة من جميع الوجوه^(١) فذاته واجب الوجود من جميع الجهات ، كما انه واجب الوجود بالذات ، فليست فيه جهات امكانية ، حتى يكون من جهة واجب الوجود ، ومن جهة ممكن الوجود ، ولا جهات امتناعية ، والالزام التركيب المستدعي للامكان ، وذلك مستحيل بالبرهان ، فيتبين من هذا : ان الواجب الوجود لا يتأخر عن وجوده وجود منتظر ، بل كل ماهو ممكن له فهو واجب له ، فلله ارادة منتظرة ، ولله طبيعة منتظرة ، ولا صفة من الصفات التي لذاته منتظرة ، وأن الواجب الوجود هو الذي ينتزع الوجود من صرف نفس ذاته ، ويحكم عليه بانه موجود ، وهو المعبر عند المشائين بالوجود الحقيقي ، وعند الاشراقيين بالنور الفنى ونور الأنوار ، وعند الصوفية بغيب الفيوب والمرتبة الاحدية . او ممكناً وهو جازي الوجود والعدم بحسب نفس الذات والحقيقة فوجوده متوقف على شيء ، ومتى فرض غير موجود او موجوداً ، لم يلزم منه محال فالممكن الوجود لا ضرورة له بوجه ، اى لافى وجوده^(٢) ولا فى عدمه ، وهو الذى يفتر العقل فى انتزاع الوجود عنه الى ملاحظة امر آخر وراء نفس ذاته ، اى امر كان مثل انضمام شيء الىه ، او انتسابه اليه ، او غير ذلك من الامور الخارجة عن نفس ذاته ، فلا ضرورة فى وجوده ولا فى عدمه ، ويفتر فى موجوديته واتصافه بالوجود ، او صيرورته موجوداً ، الى مؤثر يؤثر فيه ، اى الى علته ، ويكون عدمه من عدم علته . ومن الظاهر ان الممتنع خارج عن المقسم وصفاً وفرضاً . فقد بان اذن ان مصداق حمل الوجود المطلق على الواجب ومطابق الحكم به عليه انما هو نفس ذاته بذاته ، من غير ملاحظة حيثية غير ذاته أصلاً ، وان مصداق ذلك ان حمل ومطابق هذا الحكم فى الممكنات هو نفس الذات ، لكن من حيث صدورها عن الجاعل ، فكانت الحيثية التى هى مصداق حمل الوجود هناك راجعة الى كون الذات صادرة عن الجاعل ، على وجه ينتزع منها الوجود ، فانه لم يكن له ذات متقرررة الابعجل الجاعل ، والذات

(١) يعنى ان العقل اذا اعتبر ذاته من حيث هى وجرد النظر عما عداه اليه يجدانه بحيث ممتنع عليه العدم ويجب له الوجود على معنى ان ذاته يكون متطابقاً لامتناع العدم ومصادقاً لحمل الوجود فيعرف بهذا القيد اى لذاته حال الوجوب فى الواجب فافهم (منه عفى عنه)

(٢) يعنى ان العقل اذا لاحظ ذاته بماهى وجدها جازي الوجود وجازي العدم .

✽ قوله (س ١٦) وصفاً ... والظاهر الصحيح وضماً وفرضاً ...

المتقررة هى مطابق للحكم بالوجود ، ومعيار لصحة انتزاع الموجودية بالفعل ، بخلاف الواجب ، فانه منقرر فى نفس ذاته بنفس ذاته ، فهو جل شأنه بنفس ذاته هو المحكى عنه ، ومصداق الحمل ، ومطابق الحكم ، من غير قيام وجوده ، واقتضاء منه ، لصدق الموجودية عليه . فتبصر - . ومن ههنا يظهر ان مفهوم الوجود الانتزاعى العينى ، المعبر عن موجودية الشئ ، بالمعنى المصدرى الذى من المحمولات العقلية ، مشترك بين جميع الوجودات معنوياً ، حتى بين وجود الواجب ، ووجود الممكن ، ورمنا بذلك : أن العقل ينتزع ذلك المفهوم من جميع الوجودات ، ويعرض على جميع الوجودات فى العقل ، لكن منشأ انتزاع هذا الوجود بالمعنى المصدرى كالوجود الخاص الأصل العينى الواجبى ، والواجبى ، والوجود الخاص الأصل الممكنى مختلف بحسب الذات والحقيقة ، وان كانت وجودات الممكنات متفقة الذات والحقيقة ، فالوجود بالمعنى المصدرى ينتزع من نفس حقيقة الوجود الخاص العينى الواجبى ، اى ينتزع من مجرد نفس ذات وجوده بذاته ، بدون ملاحظة حيثية تعليلية ، وينتزع من وجودات الخاصة الممكنات لامن حيث ذاتها ، بل من حيث صدورها عن الواجب بالذات . والقول بأن حقيقة الوجود الأصل العينى مشترك بالاشتراك المعنوى بين الوجود الخاص الأصل العينى الواجبى ، وبين الوجود الخاص الأصل العينى الممكنى ، حقيقة واحدة ، ولا يكون الفرق بينهما الا بمجرد ان مصداق حمل الوجود المطلق الخارجى على الوجود الواجبى انما هو نفس ذات الوجود الواجبى ، من غير ملاحظة حيثية غير نفس ذات وجوده الحق القائم بذاته ، ومصداق حمل الوجود المطلق على الوجود العينى الممكنى ، انما هو صدوره عن الجاعل ، وخروج عن حريم الاتصاف ، ودخول فى حد الاعتساف ، لاستحالة كون الوجود الواجبى الذى هو عين ذاته ، ووجودات العرضية للممكنات حقيقة واحدة ، كيف والواجب بذاته والواجب بغيره ، لا يجوز أن يكون من حقيقة واحدة . - فتبصر -

(١) واعلم ان الاشتراك فى الوجود بحسب المفهوم وباعتبار نفس المفهوم العام البديهي وبهذا الاعتبار يحمل على الاشياء ويعرض جميع الحقايق حتى الحق الواجب . واما باعتبار تحققه وعينيته ، وباعتبار ان الحق الاول صرف حقيقة الوجود وانه حقيقة الوجود والممكنات من مظاهره ومجالية حمل يكون الوجود على الحق والخلق على سبيل الاشتراك اللفظى (ج ١ ش)

والممكن اما ان يفتقر في وجوده الحاصل من غيره الى موضوع ، ونعني به المحل الغير المتقوم بمحل فيه وهو العرض ، ولا يكون ، وهو الجوهر ، والجوهر اما ان يكون حالاً مقوماً لمحل في الوجود ، وهو الصورة ، او يكون محلاً للصورة ، وهو المادة ، او مركب منهما ، وهو الجسم الطبيعي . وان لم يكن كذلك ، فهو اما ان يتعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف ، وهو النفس ، ولا يتعلق به أصلاً ، وهو العقل . واما العرض فاما ان يقتضى قسمة ، ولا يقتضى ، والاول اما ان يكون بين اجزائه المفترضة حداً مشتركاً ، ويسمى الكم المتصل ، وهو المقدار ، ولا يكون ويسمى الكم المنفصل والاول اما ان يكون اجزائه المفترضة بحيث يمكن اجتماعها في الوجود ولا يكون ، والاول اي المتصل القار الذات هو الجسم التعليمي ، والثاني اي المتصل غير قار الذات هو الزمان ، واما الكم المنفصل فهو العدد ، واما المقتضى للنسبة فالان ، وهو الحصول في المكان ، ومتى ، وهو الحصول في الزمان ، والملك وهو كون الشيء محاطاً بغيره ، وينتقل بانتقاله ، كالتساح والتقصص ، والوضع ، وهو النسبة الحاصلة للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض ، والى الامور الخارجة عنها ، كالتربيع وان يفعل وهو التأثير حال وجوده كالقطع والتسخين ، وان يفعل ، وهو التأثير حال وجوده ، كالقطع والتسخين . فهذه المقولات الست امور تقتضى نسب ونسب مجرد نسب عندهم . واما ما لا يقتضى قسمة ولا نسبة ، فاما ان يكون مجرد نسبة ، وهو الاضافة ، فان حقيقتها نسبة الشيء الى غيره نسبة متكررة من الطرفين ، واما ان لا يكون ، وهو الكيف ، ويرسم بأنه هيئة قارة للشيء ، لا يقتضى تصوره انصوهر امر خارج عنها ، وعن حاملها ، ولا يقتضى قسمة ، وهو على ضروب : فانه اما ان يتعلق بوجود النفس او بغيره ، والاول كالا اعتقادات والإرادات ، فهي ان كانت راسخة سميت ملكات ، وان كانت سريعة الزوال سميت حالات ، والثاني اما ان يتعلق بالكميات اولاً ، والاول اما ان يتعلق بالكم المتصل كالاستقامة والانحناء ، او بالمنفصل كالزوجية والفردية والثاني اما ان يكون مجرد استعداد لأن يفعل ، كالصلابة يسمى قوة ، او مجرد استعداد لأن يفعل كاللين يسمى لاقوة ، واما ان لا يكون وهي المحسوسات باحدى الحواس الخمس ، فما كان منها بطيء الزوال كحمرة الدم ، يسمى انفعاليات ، او سريعة الزوال كحمرة الخجل يسمى انفعالات . فاقسام الممكنات الموجودة

منحصرة عندهم فى هذه المقولات العشرة ، وهى الجوهر والكم والكيف والاین و المتى والاضافة والوضع والملك وان يفعل وان يفعل ، وهذا هو المنهج القويم فى التقسيم على النظر الحكيمى ، ولابد من اطلاع هذه الامور المذكورة لمن احب التطلع على الحكمة .

واما قسمة الموجودات على اوضاع المتكاملين فهى ان الموجود اما ان يكون قديماً ، وهو ما لاول لوجوده او ما لا يسبقه عدم ، او محدثاً وهو ما له اول او ما يسبقه عدم ، والمحدث اما ان يكون متحيزاً وهو الجسم ، او قائماً به ، او ليس باحدهما ، واما المتحيز فاما ان لا يقبل القسمة بوجه من الوجوه اصلاً وهو الجوهر الفرد ، او يقبلها طولاً فقط ، وهو الخط ، او طولاً وعرضاً وهو السطح ، او طولاً وعرضاً وعمقاً ، وهو الجسم . و- الأشعري - ذهب الى ان الجسم هو المؤلف ، عنده ليس شيئاً متحيزاً الى الجوهر ، والجسم والاول اما ان يفتقر الى اكثر من جوهر واحد ، وهو التأليف عند -ابى هاشم- و هو ما يقتضى صعوبة التفكيك ، او لا يفتقر وهو الاكوان ، والكون عند مثبتى الاحوال عبارة عن معنى مقتضى الحصول فى الحيز ، وعند نفاتها نفس الحصول فيه ، فاما ان يكون حصولاً حادثاً او باقياً ، فالاول اما ان يكون اول حصوله فى الحيز ، ويسمى كوناً فقط ، او حصولاً فى حيز عقيب حصوله فى غيره ، ويسمى حركة او حصولاً فى حيز وقتين ، او فصاعداً ، ويسمى سكوناً ، او حصولاً جوهرين فى حيزين بحيث لا يتخللها ثالث ، ويسمى افتراقاً . ثم الحسوسات باحدى الحواس الخمس فالبصر يحس الالوان والاضواء ، والسمع يحس الاصوات والحروف ، والذوق يحس الطعوم ، والشم يحس الروائح ، واللمس يحس الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والثقل والخفة والصلابة واللين والاعتمادات ، لكن فى بعض هذه الامور خلاف بينهم .

واما المشروط بالحي فقليل : عشرة الحياة وهى الصفة التى لاجلها يصح على الذات ان يعلم ويقدر ، والقدرة وهى صفة للحي باعتبارها يصح منه ان يفعل وان لا يفعل . ثم الاعتقاد والنظر والارادة والكراهة والشهوة والنفرة والذلة والالم واكثرها ضرورى التصور ، وماعداها فداخل تحت ما هو متفرع عليها ، كالعزم والقصد والمحبة والبغض والسخط والغضب والرحمة ، فانها تعود الى الاعتقاد ، وفى

الموضعين خلاف بينهم، الموضع الأول هو عود العزم، ومابعده من الصفات إلى الإرادة والكراهة، والموضع الثاني هو عود الفرج، ومابعده إلى الاعتقاد، وهذا هو المختار عند محققهم. وبعضهم ذهب إلى تغاير كل نوع من هذه الصفات لمناسب إليه، ودليالهم أن الإرادة مقارنة للفعل، والعزم متقدم عليه، وكذا باقي هذا النوع من الصفات. وفرقوا أيضاً بين الفرج والاعتقاد، واستدلوا على ذلك بالوجدان. وأما الذي لا يكون متحيزاً ولا قائماً به فالفناء وإرادة الباري تعالى والنفس الناطقة عند من أثبت هذه الثلاثة منهم وهؤلاء أنكروا وجود أكثر هذه المقولات. أما الجوهر والكم فلما كان من أقسامها مبنياً على نفي الجوهر الفرد كالمادة والصورة، والجسم المركب منها والكم المنفصل، فلان بطلان القول به لازم لهم لشبوتهم الجوهر الفرد، لكن من هو في شيء من الوجدان لم يسلم ذلك عنهم أصلاً. وأما العقل فلان إثباته مبنى على القول بأن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، وهو غير مبهم عندهم، لكن نحن قد استقصينا الكلام من ذي قبل لبيان صحة هذا القول، وعدم توقف إثبات العقل على صحة هذا الأصل، وسنبين أن إثبات العقل مبنى على أصول آخر أيضاً قوية عندي. والحق أن العقل وإن كان يخفى على الحس فليس يخفى على العقل، لكن حصول العلم به صعب. وقال بعض الحكماء إن الجهال يحسبون أن الذي هو بالحقيقة شيء شيئاً، ويحسبون الذي لاشيء شيئاً. أقول: ومرده أن الجمال إنما يعرفون الأشياء بالحس، فكل مالم يحصل لهم من هذا الوجه كالعقل، حسبوه لاشيء، وكل ما ظهر عليهم من جهة الحس، وإن كان لاشيء كالجسم، حسبوه شيئاً والجسم لاشيء، بالإضافة إلى العقل، لافى نفسه اذ ظهر لنا ظهوراً بيناً أن الجسم عند العقل بمنزلة الشيء المموه عند الشيء المحقق، فالعقل موجود في الخارج، إلا أنه غير موجود في الحواس التي يطالبونه.

وأما الأعراض النسبية فمنعوا من كونها أموراً زائدة على النسبة، ثم منعوا كون النسبة أمراً موجوداً في الأعيان، مستندين بأنه لو كان كذلك، لكان نسبتها إلى محلها أيضاً كذلك، وكان الكلام فيها كالكلام في الأول، ويازم التسلسل. وسنعيد الكلام فيه وعليه عتقريب. وحاصله يرجع إلى أن الوجود المفتقر إلى الموضوع لاشك في أنه أمر متحقق في العين، وليس هو الوجودات لأعراض متفاوتة في الضعف والعرضية، وأضعف الجميع إنما هو وجود الإضافات والنسب، وما يجري مجريها ولضعف وجوداتها اشتباه عليهم أنها معدومة في الخارج، وليس كذلك فإن لاحظ

من الوجود العینی وان كان ضعيفاً . والدلیل على كونها موجودة عينية انه يصدق معانيها وحدودها على اشياء خارجية ، فان كثيراً من الموجودات يصدق عليه بحسب الوجود فى الخارج انه مضاف او مستعد او ساكن او جاهل او اعمى ، ولانعنى بالوجود الخارجى الاهدأ . نعم هى ونظائرها اشياء ضعيفة الوجود، مشوبة بالاعدام و النقايس ، وهذا الاشتباه انما ينشأ من هذا .

واما حديث لزوم التسلسل فمندفع بأدنى تأمل فانا وان سلمنا أن للعقل ان يعتبر لمفهوم النسبة نسبة ولنسبتها ايضاً نسبة وهكذا تتضاعف الاعتبارات وتترادف متسلسلة متشابهة او متشابهة لكن استحالة مثل هذا التسلسل فى محل المنع ، لانقطاعه بانقطاع الاعتبار ، ومصادق هذه الاعتبارات المتضاعفة كلها قد يكون ذات واحداً بسيطة من غير شوب تركيب عینی او ذهنی اصلاً وبهذا يحصل دفع هذا الوهم ونظايره كما لا يخفى على من يتوقد فى الذكاء . ثم نشبع القول فى شطر من الفوائد المهمة المحتاج اليها فى تيسير ادراك المعانى ما ذكره فى هذا القبس، ونلخص امرها شافياً وافياً بحيث يكون غنية للمستبصر عن كل ما يورثه لبساً فيما ذكره ويسوق الطالب الى التحصيل على الوجه اليسير .

الفايدة الاولى : هى ان الإمكان يطلق فى هذه الصناعة على معان الاول الامكان الذاتى، ومعناه لاضرورة الوجود والعدم بالنظر الى ذات الشئ وماهيته، وسينكشف لك ان للامكان تفسير صحيح على ما يؤل اليه نظرى بحيث لا يحتاج فى اثبات حدوث العالم الاكبر بما فى آفاقه واقطابه الى كثير تكلف ، وارتكاب تمحل ، كما ارتكبه المصنف العظيم . والثانى: الامكان الاستعدادى وهو تهيه المادة واستعدادها بتحقيق بعض الشرايط فيها ليتقرب لفيض الصورة وقيل انه كيفة قائمة بالمادة يتفاوت شدة وضعفاً بحسب القرب والبعد من حصول الأثر الحادث فيها ، والثالث الإمكان الوقوعى ، وهو وصف الماهية بحسب وجودها فى الأعيان الخارجية بالفعل ، وهو غير الامكان الاستعدادى ، والإمكان الذاتى الذى هو وصف الماهية فى نفسها قبل الوجود ، وقد يطلق الامكان ويراد به معنى رابع وهو عبارة عن كون الالتفات الى حال الشئ، بحسب الاستقبال ، ويقال له الإمكان الاستقبالى ، وانما اعتبره قوم من العلم

قوله (س ١٩) : كما ارتكبه ... شارح علامه درمورد متعدد به دلائل مؤلف فيلسوف اعظم درماله حدوث دهرى اشكال نموده وخود مسأله حدوث رابه مبنای استاد بارع خود كه همان عدم تحقق وجود تعلقى حرفى در مرتبه وجود مستقل تام باشد حل کرده است .

لكون ما ينسب إلى الماضي والحال يكون اما موجوداً واما معدوماً ، لكن لم يرض بذلك محصايهم اذا لم يمكن في الاستقبال ايضاً لا يخاو عن ضرورة الوجود وضرورة العدم وان كان مجهولاً ، فالأولى أن يعتبر هذا الإمكان بالقياس إلى علمنا لا بالقياس إلى الواقع وهؤلاء يظنون به بحسب الواقع .

والفائدة الثانية : هي أن كل من لفظي الإمكان والوجوب قد يؤخذ معناه على أنه صفة الماهية ، وقد يؤخذ على أنه صفة الوجود ، فاذا أخذ الإمكان صفة الماهية يكون معناه لضرورة الوجود والعدم كما مر ، ويكون لامحالة اعتباراً عقلياً وجوده انما هو في الذهن ، كما هو المركز في مداركهم ، وكذا اذا أخذ صفة الوجود بالقياس إلى الماهية ، اذ يكون مرجعه ايضاً حال الماهية ، واما اذا أخذ صفة الوجود في نفسه فلا يصح أن يكون معناه ذلك المعنى ، بل الصحيح في معناه كون الوجود متعلقاً لغيره ، او مجعولاً فاقراً إليه ، لكونه ضعيفاً ناقصاً ، كما هو مذهب - الشيخ السعيد المقتول - في حكمة الاشراق - والمطارحات - في إمكان الماهيات بحسب تعلقها بجاعلها التام ، بناء على ما رآه من مجعولية أصل الماهيات بالجعل البسيط ، والشئ ، على هذا الشأن يسمى بممكن الوجود . وقد نعتى بممكن الوجود ماهو في القوة ، وقد يقال الممكن على كل صحيح الوجود . والشيخ الرئيس فصل ذلك في منطلق الشفاء . وكذا الوجوب اذا أخذ على أنه حال الماهية بالقياس إلى وجودها الزائد عنها ، اذ حال وجودها بالنسبة إليها في الظرف التحليلي العقلي فيكون امراً اعتبارياً ذهنياً واما اذا نسب إلى الوجود العيني في نفسه ، فلا يصح أن يكون صفة ذهنية ، بل معناه الوجود المتأكد بقائه ، او بغيره ، فيكون وجوب كل وجود ، عينه في الخارج ، و الوجود الواحد محض الوجود وعين الوجوب .

والفائدة الثالثة : هي أن صفات الأشياء على ضربين ، صفة الوجود ، كالسواد والبياض ، وصفة الماهية ، كالكلية والجزئية ، والذاتية والعرضية ، والإمكان سيما الإمكان الذاتي ، والوجود ، وأن ماهية الشئ متقدم على وجوده في الذهن ، وكذا صفات الماهية واحوالها الذاتية قبل وجودها بل كل شئ متقدم في نفسه بالقياس إلى نفسه على ثبوت غير له ، لأن ثبوت غير له فرع ثبوته في نفسه ، والإمكان حال الماهية في نفسها بالقياس إلى غيرها من حيث هو غيرها اعني الوجود في ظرف التحليل والتجريد ، فيكون ثبوته للماهية متقدماً على ثبوت الوجود لها ، ولهذا

قيل: ان الإمكان من الصفات السابقة على الوجود بعدة مراتب، لصحة قولك: امكنت، فأوجبت فوجبت، فأوجدت فوجدت. فاذن تقدم امكان الماهيَّة على وجودها بخمسة مراتب اعتباريَّة، وهى الاحتياج والايجاب، والوجوب، والايجاد، والوجود.

لايقان: الإيجاب والايجاد، من احوال علة الماهيَّة، لامن احوال الماهيَّة. لئانقول: بل هما من اوصاف الماهيَّة ايضاً، لكن بالقياس الى علتها من باب وصف الشئ، بحال مايتعلق به، فيدخل فى هذه الدلالة ان الإمكان الذاتى ليس من الأحوال الخارجيّة للأشياء، فالقضيَّة المفقودة منه، كقولنا: الانسان ممكن. ذهينة بخلاف قولنا: الإنسان موجود. فانها خارجية، على معنى ان مصداق الحكم به واقع فى الخارج، لأن شيئاً واحداً يصدق عليه انه انسان، وأنه موجود، بل وجود، وليس فى الخارج شئ، يصدق عليه انه ممكن، أوامكان، ويمكن أن يكون الماهيَّة والوجود كلاهما موجودان فى الخارج. وهذا قدسنع لى فى أوائل التحصيل، والى هذا الان لم يسنع لى شئ، يبطله. وسنرجع الى بيان ذلك فى موضع اليق انشاء الله تعالى، و المشهور ان الإمكان سلب ضرورة الوجود والعدم، فلا يكون بحسبه الوجود والعدم. وانى قد تبعت عبارات القدماء فوجدت بخط قديم قدنسح قبل هذا التاريخ بخمسمائة سنة، نقلاً عن بعض أصول الحكماء المتصدرين: ان الامكان انما هو سلب ضرورة تقرر الماهيَّة ولا تقرررها، ويتبعه سلب ضرورة وجود الماهيَّة وسلب ضرورة عدمها، وحينئذ لا يكون بحسبه التقرر واللاتقرر. ومن هناك تنبعت بطريق اثبات حدوث العالم الأكبر على طبق ما أخبر به الشرع الأنور، وبطريق تصحيح علم الواجب بالشئ الجزئى قبل وجوده علماً جزئياً مستمراً غير متجدد، وعساك ان تسمع منا كلاماً مبسوطاً فى بيانهما انشاء الله تعالى. وظاهر ان هذا القول يوجب

(١) ان كان المراد من قوله: ان الامكان سلب ضرورة التقرر واللاتقرر، اى التقرر الماهوى وكان النظر فى هذا السلب، سلب ذات الماهية اى سلب الانسانية واللائسانية من الحيوان الناطق مثلاً، وان من البديهي عدم جواز سلب الشئ، عن نفسه وضرورة ثبوت الشئ لنفسه. وان كان المراد سلب تقرر الخارجى وهذا يرجع الى الوجود وسلب التقرر واللاتقرر عبارة عن سلب ضرورة الوجود والعدم (ج ل)

ان الفاقة الى العلة الجاعلة ، انما تكون اولاً وبالذات بحسب نفس الماهية ، ويلزمها الفاقة بحسب اصل الوجود . وبناءً على هذا الاشك في ان نفس سنخ جوهر الماهية بما هي هي^١ مع قطع النظر عن الموجودية المتأخرة ، تستند الى الواجب تعالى ، كما ان وجودها يستند اليه تعالى ، على معنى ان نفس ماهية الانسان مثلاً في قوامها تحتاج اليه . فالجاعل يجعل سنخ ذات الإنسان بتصويره اياها متقررة ومتقومة ، وكون الانسان انساناً انما هو تابع لهذا الجعل ، ومن ضروريات تقرر اصل قوام ذات الإنسان ، ومن لوازمه . فالجاعل لا يفعل هذا الوصف في ذات الانسان اذ حقيقة الانسان بحسب ذاتها المجعولة المتقررة بتصوير الواجب جعلاً تصورياً تقريرياً مستتبعة لهذا الوصف ، فاتصافها بهذا الوصف انما هو من توابع تقررها ، ولا يحتاج الى جعل جاعل . فالجاعل مثلاً يجعل الشمس بتصويره اياها متقرراً وذاتاً و حقيقة وماهية ، ولا يجعل الشمس مشمساً ، بل يجعله موجوداً ، فليس يصح ان يكون ثبوت الشمس لذات الشمس من اللوازم الضرورية لتقرر نفس ذات الشمس بتصوير الجاعل ، اذ لو لم يتصورها الجاعل ، لم يكن ذاتاً ، حتى يصدق عليها الشمس وبالجمله ثبوت المشمسية للشمس لا يحتاج بعد تقرر ذات الشمس بتصوير الواجب الى علة وعلية أصلاً ، فالحكم بالشمسية لا يحتاج بعد تقرر ذات الشمس في عالم تصوير الجاعل الى علة وعلية ، لكن ذات الشمس بذاتها تحتاج في تقررها الى جاعل يتصورها ، كما تحتاج في وجودها الى جاعل يوجد لها ، فنفس ماهية الشمس في قوامها تحتاج الى الواجب ، كما ان وجودها تحتاج اليه . ولا شك ان قوام اصل ماهية الشمس مثلاً انما هو في مرتبة موجودية ماهية الشمس ، ويرشدك ذلك الى الفرق

(١) ان كان المقصود ان نفس ذات الماهية ، بما هي هي اي بالحمل الأولى مستندة الى الواجب ، يلزم ان يكون الواجب مأخوذاً في مرتبة تقرر الماهية ومقام قوام ذاتها ويلزم ان يكون المجعولية متقررة في مرتبة قوام الماهية ومنتهصلة في مقام جوهر ذاتها ويلزم ان يكون حمل المجعولية على الماهيات حملاً اولياً ذاتياً وان يكون حملها على الماهيات الخارجية حملاً شامعاً عرضياً ولاخفاء في بطلان هذا القول ولا يتفوه به ذو مسكة وان القائل باصلتهما ايضاً لا يذهب الى هذا القول (ج . آ) .

بین الفعایة والوجود ، والی تقدم الفعایة علی الوجود ، فالمساوقة بین الفعالية والوجود ، صحت فی درجة الوجود . فالرأى الحقیقى الصواب فی هذا المقام هو : ان الماهیات الممكنة لا يمكن ان يكون متقررة الابداع الجاعل ، لفقرطباع الامکان ونقصه ، وليس رمنا بذلك أن الجاعل جعل الماهية ماهیة کما یتوهم ، بل رمنا به ان الجاعل اذا تصور ماهیة الإنسان مثلاً مع تمام جوهر یاتها وذاتیاتها ومقوماتها، یصیر بحسب ذلك ماهیة بالفعل ، ومتقررة وثابتة ، وهذا عندی عبارة عن مرتبة نفس ذات الشئ ، وهو من جملة ما خصصنی به ربی بفضله ورحمته فلیمعن النظر فیہ ان كنت اهلالة . ولكن كون الماهیة ماهیة ، لا یكون بجعل الجاعل ، بل من ضروریات تقرر الماهية فی الشهود العلمی الجاعل یاحققها بعد تقرر الجاعل اياها فی الشهود العلمی ، فالجاعل^۱ یجعل سنخ حقیقة الإنسان فی الشهود العلمی ، وبینهما

(۱) اما حدیث وجود ماهیت در مرتبة مشهد علمی حق اول - تعالی شأنه - اصولاً بنابر اینکه جاعلیت و مجعولیت در سنخ وجود است نه ماهیت ، ماهیت در علم جاعل مقام و مرتبہیی ندارد ، چه آنکه مفاهیم ماهویه در عالم علم حصولی منتزع از وجودات ثبوت بالعرض دارند و در مرتبة علم حق که این علم نیز عین وجود حق است موجود بالذات وجودات اشیاء است آنهم بوجودی جمعی احدی سرمدی ، نه وجود متفرق متکثر متقرر در عالم خاص هر ماهیتی . لذا مفاهیم و ماهیات و اعیان ثابتہ در مقام واحدیت (نه احدیت) بہ تبع اسماء و صفات دارای ثبوت مفہومی اند ولی بہ تبع لذا مجعول نیستند و موجود بالذات همان اسماء و صفاتند کہ در مقام تجلی عین وجودات خاصہ اند . پس فرق است بین تقرر و تحصیل حقایق اعیان ثابتہ و ماهیات در علم مفیض وجود و علوم حاصلہ در عالم مادہ ، مؤلف قیاس نموده است حصول صور و مفاهیم حاصل در موطن علوم حصولی باصور موجود در علم حق اول کہ عین ذات اوست . ماهیات در علم حصولی نیز بہ تبع وجود علمی ظهور و جلوه دارند و موجود بالذات وجود خاص علمی ماهیات است و بہ نظر حقا، خیال میشود ، نفس انسانی بواسطه توجه بمعانی ، مفہوم انسان و شجر و حجر را بصرف توجه خاق مینماید و مجعول ذهن نفس ماهیات است در حالتی کہ اعیان ثابتہ وجودات خاصہ علمیه اند . مؤلف شارح این معنار از کلام عرفا گرفته است بواسطه عدم غور در مسلك آنان خیال نموده است جعل جاعل تعلق بنفس ماهیات می گیرد ، در حالتی کہ ماهیات بکلی از صفحہ جعل و ایجاد خارجند و

نون بعید ، ولا یوجد السبیل من الفاظ مانقلناه عن الحكماء المتصدرین الى کون هذا المنقول یوجب أن الماهیات الممكنة متقررة من تلقاء الجاعل أولاً فی الخارج علی وجه یصح أن ینتزع منها الموجدیة المصدریة أخیراً ، بناء علی اعتباریة الوجود . والحاصل ان الفاظ هذا المنقول لا یساعد ان یحملة علی أن یشکل الماهیة متقررة فی الخارج أولاً ، ثم ینتزع منها الوجود أخیراً ، مع أن العقل الرصید یحکم بعدم الفرق بین تقرر الشیء فی الخارج ، و بین وجوده فی الخارج ، والالزام الواسطة بین الوجود والعدم فی الخارج ، وبطلان ذلك یشتبط من مطاوی ماسنذكره . فاذن لامعنی لتقرير الفاعل ولجعل شئی فی الخارج ، الا ان یوجد فی الخارج ، فتقرير الشیء فی الخارج معناه وجود الشیء فی الخارج ، وذلك یتضمن ان الوجود هو یة خارجية لاعتباریة ، لا بمعنی ان الماهیة شئی فی الخارج قبل الوجود ، والفاعل مفیض علیها الوجود ، بل بمعنی أن الفاعل یشرفها من الیس الی الیس بالوجود . ولاعنی بتعلق الجعل بالماهیة وتأثیر الفاعل فیها الیهذا المعنی ، وهو جعل بسیط متعلق بنفس الماهیة فقط . ولا معنی لما هو المشهور من أن اثر الفاعل هو ان الوجود ینتزع من الماهیة او ان الماهیة ینتزع من الوجود . فقد بان اذن ان الذات المتقررة فی الخارج انما هی الذات الموجدیة فی الخارج ، فلا فرق بین تقرر الذات المتقررة فی الخارج من تلقاء الجاعل ، و بین وجودها عنه فی الخارج ، وقد اخطأ من ظن خلاف ذلك ، وهذا یرشدك الی أن للوجود هو یة فی الخارج ، و لیس معناه الحصول المصدری ، بل معناه لیس الا الحاصل من المصدر ، فالقول بتقدم مرتبة تقرر الماهیة وفعالیة علی مرتبة موجدیة الماهیة لا یتصور الا بما عرفناك .

لایقال : قد تعرفت أن حقیقة الممكن وذاته وماهیة انما هو تقرره فی الخارج لان ذاته لیس بجعل جاعل ، وتقرره انما هو بالجاعل ، اذالم یکن له ذات متقررة بنفس ذاته ، بل ذاته متقررة فی الخارج بجعل الجاعل ، علی معنی ان الجاعل اوقع

→

نفس انسانی باعتبار آنکه معلومات خود را از خارج اخذ مینماید گمان می رود که بالذات مخلوق نفس ماهیات است و از این باب است که در لسان برخی از طلاب مبتدی شهرت یافته است در ذهن ماهیت اصل است و در خارج وجود (ج ل ش)

نفسه وذاته وحقیقته وماهیته فی الخارج ، علی وجه یصح أن ینتزع منها الوجود المصدري الانتزاعی ، فالماهیة الممكنة متقررة فی الخارج علی معنی أن الجاعل اوقعها وجعلها متقررة وثابتة فی الخارج ، وهذا لیس معنی وجودها فی الخارج ، اذا لمعنی المصدري بمعزل عن التحقق فی الخارج ، علی معنی أن یكون الخارج ظرفا لتحقيقها . فاذن یطابق الحكم بالوجود المصدري وبالموجودیة بالمعنی المصدري علی ذات الممكن ، ومبدء انتزاعه عنها انما هو نفس ذات الممكن لكن لابداتها ، بل من حیث صدورها عن الجاعل ، واذا كان هذا کذا ، فالوجود العالم البديهي المنتزع انما كان مسلوباً عن الممكن فی مرتبة ذاته ، فانه لم یکن له ذات متقررة بذاته ، بل یكون ذاته متقررة بجعل الجاعل ، فاذن کون ذات الممكن متقررة فی الخارج بجعل الجاعل ، انما هو حیثیة مصداق حمل الوجود العام علی الممكن . وبالجمله الحیثیة التي هی مصداق حمل الوجود العام علی الممكن ومبدء انتزاع الوجود عنه انما هی کون ذاته صادرة عن الجاعل ، فمفهوم الوجود غیر منحفظ مع ذاته فی مرتبة ذاته بذاته ، اذ لم یکن له ذات متقررة بذاته . فاذن لیس لذات الممكن وجود خاص فی الخارج ، بل الواجب اوقع ذاته فی الخارج علی وجه یصح أن ینتزع منها الوجود ، فوجوده ذهنی ظلی لا خارجي حقیقی . ولهذا بعض العرفاء ینفی الوجود الخارجی عن الممكن ویقصر الوجود الخارجی علی الواجب . اما الاول ، فلما عرفته ، وأما الثاني ، فلان حقیقة الواجب وذاته وماهیته وتقرره انما هو عین وجوده الخاص القایم بذاته ، فوجوده بعینه انما هو نفس ذاته بذاته ، لانه متقرر فی نفس ذاته بنفس ذاته ، کیف لا؟ والوجود الخاص القایم بذاته انما هو عین ذاته ، لا کون ذاته ، اذ کونه فی الخارج وذاته واحد ، واذا کان كذلك فمطابق الحكم بالوجود المصدري الانتزاعی علی الواجب لذاته انما هو نفس ذاته بذاته بلا اعتبار حیثیة أخرى تقييدیة او تعلیلیة ، اذ هو فی مرتبة ذاته متقرر بنفس ذاته ، والذات المتقررة انما هی مطابق الحكم بالوجود المصدري الانتزاعی . وبالجمله مصداق حمل الوجود العام البديهي علی الواجب و مطابق الحكم به علیه انما نفس ذاته ، من غیر ملاحظة حیثیة أخرى غیر ذاته اصلاً فالوجود بالمعنی المصدري وان کان منحفظاً مع ذاته فی مرتبة ذاته بذاته ، لكن لا یكون فی مرتبة ذاته ، بل یكون منتزعاً أخيراً ، وان کان من نفس ذاته بذاته فحسب

من دون حيثية اخرى، لأن حقيقة متقرره بنفسها ووجوده عين حقيقته، لا كون حقيقته. لانا نقول: هذا غاية ما يمكن أن يقال هي هنا لكن التعويل على أنه لا معنى لوجود كل موجود في الخارج الآن يتحصل ويتقرر ذلك الموجود في الخارج من تلقاء علته الجعالة، وكل موجود اذا تقرر وتحصل في الخارج من تلقاء علته المتقررة، يكون تقررته وتحصله في الخارج، فلا محالة يكون وجوده في الخارج، لما علت أن تقرر الشيء في الخارج عين وجوده في الخارج، فكما أن الخارج يكون ظرفاً للذات الصادرة عن الواجب كذلك يكون ظرفاً لوجودها، اذ لا معنى لأن يكون الشيء يتقرر ويتحصل في الخارج، ولا يكون تقررته وتحصله في الخارج، وليس المراد بالتقرر والتحصل معناهما المصدري، بل المراد بهما انما هو الحاصل من المصدر. فاندفع توهم لزوم كون المعنى المصدري ذاهوية في الخارج، فكما أن الأين هو أن يحصل الشيء في المكان، والمتى هو أن يحصل الشيء في الزمان، كذلك الوجود الخارجي هو أن يحصل الشيء في الخارج، والوجود الذهني هو أن يحصل الشيء في الذهن، غاية ما في الباب هو أن الوجود ايضاً كالأين والمتى من الأعراض النسبية، وهو ليس بمستنكر. وعدم ذهاب الحكماء بذلك لا يدل على عدم صحته اذ العلم ليس وقفاً على قوم دون قوم، مع انهم عرفوا الوجود الخارجي بالحصول الخارجي، ويمكن حمل الحصول على الحاصل عن المصدر، او على المعنى المصدري. وبالجملّة لا شك في أن كل موجود في الخارج متقرر في الخارج بجعل جاعله، فلكل موجود خارجي قرار في الخارج على أن يكون الخارج ظرفاً لقراره ايضاً وستزيدك ايضاحاً انشاء الله - تعالى شأنه -

الفائدة الرابعة: أن الموجود من الأشياء اما انيات او ماهيات على ما هو المشهور وعليه الجمهور، وكلاهما موجودان في الخارج بحيث لا يتقدم احدهما على الآخر تقدماً خارجياً بأن تكون الماهية موجودة في الخارج بالوجود المتحقق معها في الخارج من دون أن يكون لاحدهما تقدم على الآخر في الخارج، اذ الوجود وجود الماهية والماهية موجودة به، والوجود موجود بنفس ذاته لا بوجود آخر زايد على ذاته، اذ ليس هناك ذات وشيء آخر هو الوجود، بل لذاته له وراء نفس الوجود.

فاذن هو موجود بنفس ذاته لأنه نفس الوجود ، لا بوجود آخر يزيد على نفس ذاته. وهذا تصريح بأن غاية الشيء للشيء انما يكون بافاضة نفس ماهيته ، بأن يكون العلة يفيضها الوجود ، فان ما لا يكون كذلك، فترجع العليّة الى التأثير في اوصاف الشيء ولو احقه ، لاننى صرف ذاته ، وبأن الوجود ليس من العوارض التي يعرض الماهيّة بعد وجودها حتى اُزِم ان يكون الماهيّة موجودة قبل وجودها ، اذ هو من عوارض الماهيّة لامن عوارض الوجود ، وفرق ما بين عوارض الوجود وعوارض الماهيّة . فاذن ما يوجد من الماهيات في الخارج لا يوصف بالاثنيّة والامتياز المتحقق في ذلك الظرف الاصيل الخارجى على سبيل المقارنة الصحابية بل على سبيل المقارنة الاتحاديّة ، لانهما متحدان في الوجود ، اذ الماهيّة موجودة بالوجود ، والوجود موجود بنفس ذاته ، لكن لاعلى وجه يكون الجعل فيه مركباً حتى يقتضى مجعولا ومجعولا اليه ، بل جعلاً بسيطاً مقدساً عن استدعاء المجعول والمجعول اليه كلاهما، وذلك يرجع الى ان الخارج انما هو ظرف تقرر الماهيّة لا ظرف تحقق الوجود بنفسه، ولاننى بجعل الماهيّة الا ان يكون صادرة عن العلة في الخارج على معنى ان الجاعل اوقعها في الخارج وقررها فيه. وسنعيد القول الفصل المشيع في تحقيق تلك المعانى كلها بمشيئة الله تعالى على وجه لا مجال لاحد في شكها والارتياح بها .

الفائدة الخامسة : هي ان المراد بقولهم ما طباع نوعه ان تتكرر، اى المراد بتكرر النوع كون النوع بحيث يكون اى فرد يفرض منه موصوفاً بذلك النوع فيكون مفهومه تارة تمام حقيقته محمولاً عليه بالمواطاة ، وتارة وصفاً عارضاً محمولاً عليه بالاشتقاق .

الفائدة السادسة: هي انه قد اختلف ان الماهية هل هي موجودة ام لا؟ والفلاسفة على الاول ، وهو الحق ، والمتكلمين على الثانى . وذهب اُستادنا الذى من ائمة الحكمة الى انها موجودة لا بالذات بل بالعرض والتبعيّة ، على معنى انها تابعة للوجود في الجعل والموجودية تابعة للظل لذي الظل . وسنتلى الكلام فيه عليه .

الفائدة السابعة : ان من المفهومات بعضها في مرتبة متقدمة على مرتبة الهوية

الوجودية ، ويقال له الذاتى ، وبعضها فى مرتبة متأخرة عنها ، ويقال له العرضى ، وبعضها وان كان فى مرتبة متأخرة^١ عنها^٢ فى الأذهان ، لكن ليس فى مرتبة متأخرة عنها فى الأعيان ، كالوجود ، ويسمى بالعرضى أيضاً ، وحمل الوجود يشابه حمل الذاتيات من وجه ، أى من حيث ان مطابق الحمل فى المقامين ليس الانفس ذات الموضوع ، وبيانها من وجه ، أى من حيث لحاظ حيثية تعليلية من حيثية استناد ذات الموضوع الى الجاعل فى حمل الوجود دون حمل الذاتيات ، وبيان حمل لوازم الماهية من كلا الوجهين أى من تينك الحيثيتين جميعاً ، فان حمل لازم الماهية عليها كما فى قولنا الأربعة زوج ، يحوج صدقه الى ان يكون ذات الموضوع ، بحيث يصح ان ينتزع عنها مفهوم ما خارج عن قوام جوهرها وراء المعنى المصدري ، كالانقسام الى المتساويين ، ولا يحوج الى لحاظ استنادها الى الجاعل الا بالعرض ، أى بتبعية الوجودية كما فى الذاتيات ، وهي هنا وجه آخر من المبينة وهو اقتضاء ذات الموضوع للمحمول فى حمل لوازم الماهية دون حمل الوجود ودون حمل الذاتيات ، فهذا وجه آخر للمبينة حمل اللوازم ، وبين حمل الوجود وبين حمل الذاتيات - فتصبر - .

الفائدة الثامنة : هى ان المعتزلة يقولون بانسلاخ الماهية عن الوجود فى الخارج لظنهم ان الثبوت أعم من الوجود ، والماهية تقرر فى الخارج بحسب ذلك الثبوت من دون الوجود ، والمحققون يقطعون بفساده .

وان الاشعرية يقولون ان الوجود عين الماهيات الممكنة ، فيمتنع ان تسلب الماهية عن نفسها ، وان يعرض لها العدم ، والالزم مفارقة الشئ ، عن نفسه . فهم قصر وافى الفحص ولم يشعروا بأن الوجود خارج عن الماهيات وعارض لها . والحكما ، حيث يعرفون ان الوجود من عراض الماهيات ، وخارج عنها ، يقولون ان سلب الماهية عن نفسها انما يمتنع على تقدير وجودها ، لا اذا كانت معدومة ، يقولون وما يمتنع سلبه عن نفسه مطلقا انما هو واجب الوجود الموجود بنفس ذاته ، فقد باغوا النصاب الاقصى من اصابة الحق .

(١) واعنى بها المرتبة المتقدمة على المرتبة الوجودية وهى مرتبة تسنخ جوهر الماهية

و مرتبة اصل قوام الذات والحقيقة (منه عفى عنه)

(٢) أى عن مرتبة الماهية .

الفائدة التاسعة : ان الماهیة قد تكون مركبة ، وقد تكون بسيطة ، والمركبة هي التي تلتم حقيقتها من اجتماع عدة امور ، والبسيطة ما لا يكون كذلك ، ولا بد من الاعتراف بشيئته وتحققه ، والالزم تركيب كل حقيقة من اجزاء لانهاية لها بالفعل ومع ان ذلك فطرى البطلان لايحتاج الى التعليل ، فلا بد لها من الانتهاء الى البسيط ، لان كل كثرة سواء كانت متناهية او غير متناهية ، فان الواحد فيها موجود بثة ، فان كان بسيطاً فذلك ، وان كان مركباً فيكون الكثرة مشتملة على الواحد .

الفائدة العاشرة : ان الجعل على ضربين بسيط وهو افاضة نفس الشيء ، فالجعل المتعلق به مقدس عن شوب التركيب ، فان ملاك هذا الجعل انما هو نفس حصول نفس الشيء في الخارج . ومؤلف وهو جعل الشيء شيئاً ، وصيرورته اياه على وجه يكون كون الشيء شيئاً ما تفت اليه بالذات على معنى ان الاثر المترتب على الجعل انما هو مفاد الهيئة التركيبية الحملية ، اي الهية المركبة ، فلامحالة يستدعي طرفين مجعولاً ومجعولاً اليه ، فان ملاك ذلك الجعل هو صيرورة الشيء شيئاً ، والواجب جاعل للماهية بالجعل البسيط ، لا الفاعل لموجودية الماهية بالجعل المؤلف ، اي لكونها موجودة .

الفائدة الحادية العشر : ان الجعل لا يتخلل بين الشيء وبين نفسه ، وهو فطري مستغن عن البيان ، وكذا لا يتخلل الجعل بين الشيء وبين ذاتياته ، فان ذاتيات الشيء داخلية في ذات ذلك الشيء ، للاحقة لها خارجة عنها ، فكما لا يجوز انسلاخ الشيء عن ذاته ، لا يجوز انسلاخه عن ذاتياته ، فكما لا يجري تأثير الفاعل المبين فيها لا يجري تأثير ذلك الشيء ايضاً فيها ، فالانسان مثلاً حيوان من غير جعل واقتضاء ، كيف؟ والذاتيات داخلية في الماهية في مرتبة جوهر ذات الماهية ، والجعل والاستناد لم يدخل في جوهر ذات الماهية فغير منحفظة معها في تلك المرتبة ، وهذا مبني على ان الماهية كما يحتاج الى الفاعل في الوجود كذلك يحتاج الى الفاعل في قوام اصل الماهية المتقدمة على الوجود ، والخالط بالذاتيات انما هو بحسب قوام الماهية في مرتبة متقدمة على مرتبة الموجودية ، فلا يصح ان يجعل متعلقاً بجعل الموجودية ، ويقال ان جعل الانسان موجوداً هو بعينه جعل الانسان حيواناً ، ولكن بتوسط كونه موجوداً ، وفي مرتبة بعده ، لان كون الانسان حيواناً انما هو بحسب

قوام اصل ماهية الإنسان ، وذلك في مرتبة متقدمة على المرتبة الوجودية . نعم يصح ذلك ان قيل بتقديم الوجود على الفعلية ، وهو مذهب سخي . اذ لو قيل بتقديم الوجود كان مخلوطة شئ بشئ على الاطلاق فرع وجود الشئ الذي يقال له انه مخلوط ، وان حكم بتقديم الفعلية كما هو مذهب المحصلين كان الخلط بالذاتيات بحسب المرتبة المتقدمة على الوجود بالضرورة ، فان للشئ حينئذ مرتبة قوام متقدمة على مرتبة الوجود ، فكان هو مخلوطاً بالذاتيات بحسب تلك المرتبة المتقدمة . فتعرفه من غوامض هذا العلم ، فحينئذ لا يرد المؤاخذه على الحكماء^١ من سبيل ان في كلامهم تناقضاً فانهم يقولون يمتنع تخلل الجعل^٢ بين الشئ وبين ذاتياته ، و يقولون ذاتيات الشئ مجعولة بعين جعله ، وموجودة بعين وجوده ، اذ تدفع بان ما عنى به في قولهم ذاتيات الشئ مجعولة بعين جعله ، هو جعل نفس ذات الشئ وهو الجعل البسيط على معنى ان جعل نفس الذات هو بعينه جعل كل من الذاتيات جعلاً بسيطاً ، فيكون الجعل واحداً والمجمول به اثنين في لحاظ العقل ، اى كل منهما على الاستقلال ، لاهيئة التركيبية ، فجعل الشئ وتقرره ووجوده هو بعينه جعل كل من ذاتياته ، وتقرر تلك الذاتى قبل وجوده ، فكيف يعقل ان يكون خلطه بما هو ذاتى له مجعولاً ومتوقفاً على تقرره وجعله بل الاحق بالاعتبار التحقيقى هو ان المجمول بهذا الجعل البسيط الواحد ، هو الذاتى ثم الذات ، فلا يصح ان يتعلق الجعل اولاً بنفس الذات ، ثم بكونها هى ، ويكون بعض ذاتياتها ، بل العقل المفطور على درك الحق يجد ان جعل الذاتى بعينه هو جعل الذات ، فالجاعل جعل الانسان والحيوان بجعل واحد ، لان ما جعل الإنسان جعله حيواناً كما هو المشهور وعليه الجمهور ، و ذكره المحقق الطوسى - قدس سره العالى - فى - شرح الإشارات - والعلامة فى -

(١) والظاهر ان هذه المؤاخذه لا يرد على حزب الحكمة حتى يحتاج الى الإزاحة وذلك لأن المراد بقولهم يمتنع تخلل الجعل بين الشئ وبين ذاتياته هو ان ذاتيات الشئ لا يفتقر الى جعل وراء جعل ذلك الشئ ، فقولهم ذاتيات الشئ لا يفتقر الى جعل وراء جعل ذلك الشئ . فقولهم ذاتيات الشئ مجعولة بعين جعله لا يناقض ذلك بل يؤكده لا بل يكون بياناً وتفسيراً له والحق فى هذه المسألة على ما يؤول اليه نظرى واستقر عليه رأيى هو انه لا معنى لجعل الذات الا جعل ذاتياتها معاً ولا معنى لجعل الذاتيات معاً الا جعل الذات فلا يتصور ان يكون جعل الذات غير جعل الذاتيات وجعل الذاتيات غير جعل الذات . (منه عفى عنه)

(٢) يعنى يمتنع ان يكون خلط الشئ بذاتياته مجعولاً (منه عفى عنه)

شرح حکمة الاشراق - بل الصحيح ان ما جعل الإنسان جعل الحيوان اولاً بذلك
 الجعل لكن هذا الحكم مختص بالذاتى، ولا يجرى فى لازم الماهيَّة قطعاً، فلا يصح
 ان ما جعل الأربعة جعل الزوجيَّة بذلك الجعل، وذلك لأن اللازم كالزوج خارج عن
 قوام الماهيَّة، ولاحق لها فى مرتبة متأخرة، فلا يتصور ان يكون جعل الماهيَّة
 بعينه جعل مالميس فى تلك المرتبة، كما لا يتصور ان جعلها هو اولاً، وجعله هو ثانياً
 فأثر الواجب نفي الماهيَّة، واللازم يتبع ما هو الأثر، وان استند لازم الماهيَّة الى
 علة الماهية استند اليها بالعرض لا بالذات. فالتحقيق ان لازم الماهيَّة غير مجعول
 اصلاً، ولا مفتقر الى جعل وتأثير مطلقاً، لامن الماهيَّة كما رآه بعض الحكماء، ولامن
 علة الماهيَّة يتوسطها كما رآه آخرون، اذ البرهان كما يجرى فى نفي تأثير الفاعل
 المبين، كذلك يجرى فى نفي تأثير الماهيَّة، فان المحجوج الى العلة هو الامكان الخاص
 وهو مساوب فى نسبة لازم الماهيَّة الى الماهية. تأمل فيه، فانه غامض حق. فاما
 ما يظن ان الحكماء مع براعتهم وشدة تيقظهم بنا قضاوا انفسهم فى مسألة واحدة
 فهو بعيد مستنكر، فبقى ان يكون لقولهم معانى اذا كشف عنها ارتفع الشك.

الفائدة الاثنا عشر: هى ان كثيراً من الحكماء يذهبون الى جريان التشكيك بالشدة
 والضعف فى الوجود، حتى يصدق على القار وغير القار، ويزعمون ان الوجود بالقياس
 الى الواجب والممكن انما وقع بجميع وجوه التشكيك بأسرها، ومنهم من يتحير فى
 هذه المسألة اذ وجدوا المتناقضين فى كلام الفلاسفة، ومنهم من يحسب ان مناط
 الاختلاف اختلاف تفسير التشكيك بالشدة والضعف، فان فسر باختلاف
 آثار الطبيعة فى الافراد كثرة وقلة وقوة وضعف، حكم به فى طبيعة
 الوجود، وان فسر بازدياد الطبيعة الكلى فى بعض الافراد، او بكون بعض افراد الطبيعة
 فى حد خصوص فردية، بحيث يظن العقل المشوب بالوهم ان ذلك الفرد بخصوصيته
 يشتمل على مثل فرد آخر وزيادة، كما هو شأن الزيادة والنقصان، حكم بنفيه عن
 طبيعة الوجود. والسيد السند من سادات المتأخرين يحوم حول هذا الحساب
 من سبيل الجزم واليقين، فكان بينهم خلاف ظاهر واستمر النزاع بينهم وتداول

* قوله (قد سره، فى س ١٢): فان المحجوج الى العلة ... منشأ احتياج امكان نيست بل كه ملاك
 توفى امرى بامر ديكر است، امراگر اصل و غير اعتبارى باشد، تابع امرى حقيقى و اصل است و اگر
 اعتبارى باشد منشأ آن نيز اعتبارى است - كما حققه استاده الشريف - لذا در ملاك لازم ماهيت گويند:
 لوجاز تحقق الماهيات منفكة عن كافة الوجودات، كان الامكان لازماً لها.

الكلام من جانبهم من غير فیصل . والمصنف العظيم قد بالغ فی ان الوجود لا يتصور ان یجرى فیہ ذلك اختلاف وانما یختلف الماهیات بالتامة والنقصان فی سنخ الحقيقة المشتركة ، وبذل فیہ المجهود . وعندی انه لافساد فی جریان التشكیک فی الوجود ، وسنذكره علی وجه ینكشف به المقصود . وبالجملة نفس الماهية لا یختلف بالكمال والنقص ، والقوة والضعف ، لان التفاوت فی نفس معنى واحد غیر متصور ، بل التفاوت انما یتصور فی انحاء وجودات الماهية وحصولاتها وتعییناتها الشخصية والتشخص لا یمکن ان یمكن بنفس الماهية ، لان كل ماهية هی كایة وان ضمت الیها ماهیات أخر ، الا ان یمكن معها هویة متشخصة بذاتها وهی الوجود ، فیجوز ان یمكن لماهية واحدة انحاء من الكون ، وأفراد من التشخص والهویة ، بعضها اقوى واشد من بعض فی الوجود والهویة واكثر منه فی الآثار المترتبة علی تلك الحقيقة ، لكن الفحص یدل علی ان ما به التفاوت فی بعض الماهیات لیس بأمر زاید علی حقیقتها المشتركة ، كتفاوت الخطوط مثلاً فی الطول نفس الخط وفضیلة الطویل من الخط علی القصیر منه انما هی بنفس حقیقة الخطیة لا بأمر زاید علیها ، و الفطن اللیبب بعلم ان الجهل بتلك القوائد یوجب الجهل بجمیع معانی ما شتمل علیه ذلك القبس ، اذ بعینه فی معرفتها مع ان بالوجود الذی من جملتها یعرف كل شیء اذ هو أول تصور وأعرف كل متصور ، و ذلك هو الداعی لنا الی ارتكاب الاطناب فی هذا الباب .

- ۳ -

قال - رفع الله قدره - : «ومضة» ، حاول فی ثانی سادسة الهیات الشفاء تعریف مفهوم الحدوث وتثلیث قسمته الأولى المستوفی بحسب استیفاء أقسامه الثلاثة الأولية . فقال بهذه الالفاظ: المعنى الذى یسمى ابداعاً عند الحكماء هو تأییس الشیء بعدلیس مطلق فان للمعلول فی نفسه ان یمكن لیس وله عن علته ان یمكن ایس ، و الذى یمكن للشیء فی نفسه اقدم عند الذهن بالذات لا بالزمان من الذى یمكن له من غیره ، فیکون كل معلول ایساً بعدلیس بعدیة بالذات ، فان أطلق اسم الحدوث علی كل ماله ایس بعدلیس وان لم یكن بعدیة بالزمان ، كان كل معلول محدثاً ، وان لم یكن یطلق ، بل كان شرط المحدث ان یوجد زمان ووقت كان قبله ، فبطل لمجینه

* رجوع شود بكتاب قیسات چاپ گد طهران ۱۳۱۴ هـ ق ص ۲، ۳، ۴ رجوع شود به كتاب شفا (ط فاهره

الهیات ص ۲۶۷) : «فهذا هو المعنى الذى یسمى ابداعاً ...» .

بعده ، اویكون بعديته بعدیّة لایكون مع القبليّة موجودة ، بل يكون ممايزة لها في الوجود ، لانها زمانية ، فلا يكون كل معلول محدثاً ، بل المعلول الذي سبق وجوده زمان ، وسبق وجوده لا محالة حركة وتغير كماءمت ، ونحن لانناقش في الاسماء . ثم المحدث بالمعنى الذي لا يستوجب الزمان ، لا يخلو اما ان يكون وجوده بعد ليس مطلق ، اويكون وجوده بعد ليس غير مطلق ، بل بعد عدم مقابل خاص في مادة موجودة على ما عرفته ، فان كان وجوده بعد ليس مطلق ، كان صدوره عن العلة ذلك الصدور ابداعاً ، ويكون أفضل انحاء اعطاء الوجود ، لان العدم يكون قدمع عليه وتسلط عليه الوجود ، ولو ممكن العدم تمكيناً يسبق الوجود ، كان تكوينه ممتنعاً الا عن مادة ، وكان سلطان الإيجاد ضعيفاً قصيراً مستأنفاً » انتهى كلامه .

وفي التعليقات ايضاً اوردته هذه الالفاظ . ومعنى اطلاق الليس ههنا سداجية وارساله بالقياس الى التقييد بكونه لامع الوجود بالفعل ، بل مقابل له غير مجامع اياه في نفس الأمراصلاً . فالحدوث بالمعنى الذي لا يستوجب الزمان وهو وجود الشيء ، بعد صرف عدم البحث على نوعين ، لانه لا يخلو اما ان يكون هو وجود الشيء ، بعد صرف ليسيّة المطلقة بعدية بالذات ، بان يكون مرتبة وجود الحاصل بالفعل بعد مرتبة ليسيّة المطلقة من حيث نفس ذاته الغير المنافية لفعالية الذات من تلقاء الجاعل ، وتحقق الوجود بالفعل بافاضته الفاعل اياه ، وهذا النوع هو المسمى حدوثاً ذاتياً والافاضة على الدوام على هذا السبيل يسمى عندهم ابداعاً ، ولا تصادم بين الفعالية والوجود في نفس الامر من جهة الاستناد الى افاضة الفاعل والبطلان والليسيّة بحسب نفس جوهر الماهيّة . ليس من المستبين أن نفس الامر اوسع من مرتبة نفس الماهيّة بما هي هي . واما ان يكون هو مسبوقيّة الوجود بالعدم الصريح المحض المقابل لحصول الوجود بالفعل في متن الواقع ، وهو الذي رامه بقوله : بعد ليس غير مطلق ، بل بعد عدم مقابل خاص في مادة لامسبوقيّة بالذات ، بل مسبوقية انسلاخية انفكاكية غير زمانية ولا سيالة ولا متقدرة ولا متكمة ، وهذا النوع ان هو الا الحدوث الدهري ، وافاضة الوجود من بعد العدم الصريح الغير المتقدر يسمى عندهم احداثاً وصنعاً ، ولا يجتمع العدم الصريح والوجود بالفعل بحسب نفس الامر في مادة ولا في موضوع اصلاً .

واما الحدوث بالمعنى المستوجب للزمان فهو نوع واحد وهو كون وجود الشيء في الزمان مسبوقاً بعدمه الزماني المتقدر السيال ، الواقع في الزمان القليل ، قبليّة متكتمة زمانية ، وايجاد الشيء في الزمان من بعد عدمه الزماني المتقدر السيال الداخِل في جنس الامتداد واللامتداد والاستمرار والاستمرار هو السمي بالتكوين ، فهذا سبيل تثليث الأقسام الأوليّة للحدوث على ما في الشفاء فليتعرف .

قال في الهيات النجاة : واعلم انه كما ان الشيء قديكون محدثاً بحسب الذات . (فان المحدث هو الكائن بعدمالم يكن ، والبعدية كالقبليّة) وقديكون بالزمان وقديكون بالذات ثم قال فيكون لكل معلول في ذاته أولاً انه ليس ، ثم عرض عن العلة ثانياً انه ايس ، فيكون كل معلول محدثاً ، اى مستفيد الوجود من غيره بعدماله في ذاته ان لا يكون موجوداً ، فيكون كل معلول في ذاته محدثاً . فان كان مثلاً في جميع الزمان موجوداً مستفيداً لذلك الوجود عن موجد فهو محدث ، لأن وجوده من بعد لا وجوده بعديّة بالذات ، ومن الجهة التي ذكرناها ، وليس حدوثه انما هو في آن من الزمان فقط بل حدوثه في جميع الزمان والدهر ، ولا يمكن ان يكون حادثاً فيه بعدمالم يكن الا وقد تقدمت المادة التي هو منها خدث . انتهى كلامه بعبارة . وان هو الا التصريح باطلاق الحدوث في اصطلاح الصناعة على الانواع الثلاثة ، وهى : الحادث بالذات ، والحادث بالزمان والحادث في الدهر ، وان الكائن بعد مالم يكن يحدث في الدهر^١ . - فليتبصر - وقال في الاشارات في خواتيم النمط الخامس : انه لن يتميز في العدم الصريح حال الأولى به فيها ان لا يوجد شيئاً ، او بالأشياء ان لا يوجد عنه اصلاً ، وحال بخلافها . قال صاحب المحاكمات : « اذ العدم الصريح لا يتميز فيه حتى يكون امساك الفاعل عن الايجاد أولى في بعض الاحوال من الايجاد في بعض ، او حتى يكون لاصدور المفعول عن الفاعل أولى في بعض الاحوال من صدوره في بعض ، وتقييد العدم بالصريح احتراز عن عدم الحادث المسبوق بالمادة عدماً زمانياً » . هذا ما قاله في القبسات وقال الشارح : اقول : لما استقر رايه وعلمه وحكمته على تحقيق الحدوث الدهري وبعض الاوهام قد شوشت صحة ذلك حتى انه لا يصل اليه بذل جهد كثير من اصحاب الحكمة ، وعرض لهم الشك والحيرة ، ولا يستعذبه بعض ارباب الذوق ايضاً ، ولا يرتضيه ارادان يذكر

(١) رجوع شود بكتاب شفا ط قاهره ١٣٧١ هـ ق قسمت الهيات ، كتاب نجات چاپ قاهره ١٣٧١

هـ ق ص ١٣٦ ، ١٣٩ ونيز رجوع شود بكتاب شرح اشارات ط طهران ١٣٧٩ جلد سوم الهيات ص ١٢٣ ، ١٢٤

حاشية محاكم ص ١٣٢ .

ان ذلك ليس على مايتخيلوه هؤلاء ، بل هناك فحص بالغ امره يجرى على مثل ماجرى عليه كلام ناطورة القوم فى الحكمة ورئيس الصناعة «ابى على بن سينا» وليس من جملة ماعنه روساء الحكمة فى الففلة حيث يسمى الشيخ ، مسبوقية الوجود بالعدم الصريح المقابل لحصول الوجود بالفعل فى الخارج ، مسبوقية انفكاكية غير زمانية بالحدوث الدهرى ، ويستمر على استعمال هذا المعنى فى اكثر كتبه المشهورة كالشفاء والنجاة والتعليقات ، ولما لم يأت بتعديل هذا الراى وتقويمه فيما سلف ، ولم يتكلم فى بيان مباديه فيما تقدم ، يجعله معنونة كما يستمر عادته فى هذا الكتاب على تلك الطريقة . قوله : «حاول» اى اراد .

قوله : «بعدليس مطلق» اى لاعن مادة ، وحاصل ما ذكره الشيخ ، يرجع الى ان الذى هو بالذات سبب شىء بأن يكون فاعلاله بنفس ذاته، يعنى يكون فاعليته بنفس ذاته ، ويكون فاعليته عين ذاته لا بانضمام امر آخر ليكون فاعليته زائدة على ذاته . وبالجمله يرجع الى العلة التى يكون وجودها نفس عليتها اذا كان سبباً لشيء ، سواء كان دائم الوجود، أو غير دائم الوجود، فهو سبب له دائماً، مادامت ذاته بذاته موجودة فان شيئاً من الاشياء الذى هو سبب لذاته لوجود شىء آخر ، فهو سبب لشيء دائم الوجود غير منقطع الحصول، ومثل هذا السبب من العلل الذاتية، اولى بمفهوم العلية واسمها لانه زال عن ماهية الشىء مطلق العدم، وافاده الوجود الدائم ، فافادة هذا الوجود عند الحكماء يسمى ابداعاً ، فالابداع هو تأييس الشىء بعدليس مطلق ، اى ايجاد الشىء بعد عدم غير متقدرا يجاداً لاعن مادة ، ولا فى زمان، بعدية ذاتية ، لا بعد عدم متقدر خارجى بعدية زمانية، كما ان افادة الوجود بعد العدم المتقدر الزمانى ، يسمى تكويناً ، ويفهم من ذلك ان قسمة التأثير الى الابداع ، وقسيمه، انما هى بحسب عدم المسبوقية بالمادة والمدة ، وبحسب المسبوقية بهما . فان المبدعات يكفى امكانها الذاتية فى فيضانها عن المبدء ، فكل منها مسبوق الوجود بالعدم الصريح المقابل لحصول الوجود بالفعل الى الإمكان الاستعدادى القائم بالمادة لا باعتبار جعل البسيط والمؤلف ، ولذلك اعتبرها ايضاً من ينكر الجعل البسيط، لكن التأثير الابداعى اذا كان بالجعل البسيط، كان اجدر باسم الابداع ، فالابداع هو تأييس الأيس عن الليس المطلق لاعن مادة ومدة، وذلك يتضمن مسبوقية الوجود بالعدم الصريح المقابل لحصول الوجود فى الخارج مسبوقية انفكاكية غير متقدرة ، وهذا المعنى متفق عليه بين الحكماء . هذا غاية

ما يمكن ان يؤول كلام الشيخ اليه . وهو كما يدل على الحدوث الدهري المبدعات التي ليست ظرف وجودها الزمان والآن بل الدهر ، كذلك يدل على الحدوث الدهري للمكونات [التي] ظرف وجودها الزمان ، ولهذا جاء المصنف في صدد الاستشهاد على الحدوث الدهري لكافة المخلوقات ، سواء كانت مجردة او مادية بهذا الكلام من الشيخ فليتأمل . قوله ههنا : « فان للمعلول في نفسه ان يكون ليس ، وله عن علته ان يكون ايس ... » اشارة الى دليل الحدوث الذاتي الشامل لجميع الممكنات ، لا الحدوث الدهري فانه لما ذكر ان الابداع هو ايس بعد ليس لاعن مادة ، اراد ان يبين كيفية هذه البعدية التي يقال لها الحدوث الذاتي . وتقريره : ان المعلول له في حد نفسه وحقيقته ومرتبة ذاتية وماهيته ان يكون ليس ، يعني : ان العقل اذا لاحظ ذاته بما هي هي ، وجد ان له ليس وعدم في تلك المرتبة ، وليس معناه ان العقل اذا لاحظ ذاته مجرداً عن علته وجد في هذه الملاحظة ان له ليس بتة ، فيعتبر في هذه الملاحظة عدم العلة ، وعدم العلة علة لعدم المعلول بتة ، وليس ان يكون له ايس ، بل له عن علته الموجبة ان يكون ايس ، والذي يكون له في حد نفسه ومرتبة ذاته ، اقدم من الذي له عن غيره ، لكن في الدهن تقدماً بالذات لا بالزمان ، فكل ممكن بعد ليس اي يكون موجوداً بعد عدم بعدية بالذات . وتوضيح ذلك ان للممكن اعتباران : اعتبار ذاته ، واعتبار كونه مقيساً الى علته ، والاعتبار الاول سابق على الاعتبار الثاني ، لتقدم الذات على الاضافة فاذا قد ظهر ان عدم الممكن انما هو قبل وجوده ، لكن قبلية بالذات . اي قبلية باعتبار مجرد ذاته مع النظر عن علته ، فظاهر شان طباع الامكان هو ان الممكن متصف بالوجود بالفعل في العقل عند وجود علته ، ومتصف بالعدم فيه عند عدم علته مع ان الحال في الخارج لا يخلو عن وجود العلة وعن عدمها ، لكن العقل ان يعتبر الممكن مجرداً عن وجود الغير ، وعن عدمه ، بل مجرداً عن وجود نفسه ، وعن عدم وجود نفسه ، فهو في هذه المرتبة الذهنية مجردة عن الوجود والعدم . فاذا وجد الممكن مسبوق بلا وجوده في مرتبة من مراتب الدهن ، اذ يمكن للعقل ان ينسلخه من الوجود فقط ، كما يمكن للعقل ان ينسلخه من الوجود والعدم كلاهما . فيظهر انه لا بد ههنا من اعتبار العقل وتعمله ولا يكفي عدم والاعتبار ، والالم يكن مجرداً عن الوجود والعدم في العقل . فالماهية في تلك المرتبة العقلية لم يكن موجودة ولا معدومة بأن تكون المرتبة ظرفاً

للسلب ، وهذا مما لا يتعداه الحق ، وانما غلط الزاعم فيما عدا هذا القول ، فان سلب البسيط يصدق في مرتبة جواهر الماهية من حيث هي هي ، مع انه ليس من جوهرياتها . ولذلك ليس مصداقه حيثية نفس جوهر الماهية بما هي ، بل انتفاء كون المسلوب به نفسها او مما يدخل في قوامها ، او مما يقتضيه ذاتها . واما ثبوت ذلك السلب ، او شئ ، آخر من العرضيات الثبوتية ، فلا يصدق في تلك المرتبة . اذ الماهية من حيث هي ليست الاهی ، واذ ليس حقيقة الإمكان الاسلب الضرورة سلباً بسيطاً ، فيكون صادقا في مرتبة الماهية من حيث هي ، وان كان خارجاً عن جوهرها . فاستقم كما امرت ولا تكن من الفالسين . وليس المراد ان المعلول له في ذاته الیس ، ای من حيث نفسه وذاته مقتضياً للعدم ، والإلکان ممتنعاً لذاته ، (هذا خلف) . اللهم الا ان يقال : المتنع هو الذي يقتضى ماهيته العدم في الواقع من كل جهة لا من جهة اعتبار ذاته فقط . اقول : يكفي في اثبات الحدوث الذاتي لجميع الممكنات ان يقال : كل معلول بما هو معلول ، له عدم في الذهن قبل وجوده في الخارج قبالية بالذات ، ووجود في الخارج بعد عدمه بعديّة بالذات ، وذلك لان هذا انما هو شأن طباع المعلول ، و المعاوية ، والالم يكن المعلول معلولاً ، فينخرق الفرض . — وهو خلف محال — اذا عرفت ذلك فلنرجع الى [تحقيق مرامه] فنقول مرجع كلامه : ان لكل معلول بحسب نفسه وذاته وماهيّة وحقيقته من حيث انه معلول عدم في الذهن ، وبحسب علته وجاعله وفاعله وموجده موجود في الخارج ، فعدمه في الذهن مقدم على وجوده في الخارج تقدماً بالذات ، لان ما ثبت للشئ بحسب ذاته ، اقدم على ما ثبت له بحسب غيره ، اقدميّة بالذات ، اذ العقل اذا نظر الى نفس ذات المعلول بما هو معلول ، وجد ان له بحسب نفسه عدم في الذهن ، وبحسب علته وجود في الخارج ، ولما كان عدمه في الذهن بحسب نفسه ووجوده في الخارج بحسب غيره ، بحكم العقل المفطور على درك الحق بان عدمه في الذهن قبل وجوده في الخارج ، وان كان وجوده مع وجود علته دائماً في الخارج ، ولم يكن له بحسب علته عدم في الخارج فهذه القبليّة انما يكون بحسب الملاحظة العقلية وفي مرتبة من المراتب الذهنية كقبالية حركة اليد على حركة المفتاح ، اذ العقل يحكم بتقدم الاولى على الثانية ، وان كانتا معاً في الخارج ، و ذلك لان العقل يحكم بان الحركة المفتاح بحسب نفس ذاته عدم في الذهن ، وبحسب حركة اليد التي هي علته وجود في الخارج ، لكن الحركتين كلتاها تكونان معاً في

الخارج ، اذ لا يجوز انفكاك حركة المفتاح في الخارج عن حركة اليد في الخارج اصلاً .
فكذا الحال ههنا ، فاذا العقل يحكم بتقدم عدم كل معلول في الذهن من حيث هو
معلول على وجوده في الخارج ، وان كان المعلول يكون ابداً مع علته في الخارج . و
الحاصل ان الذهن يكون ظرفاً لعدم المعلول ، ويكون ظرفاً لتقدم عدمه على وجوده
في الخارج ، لا الخارج ، وهذا هو مراد الشيخ ههنا فليتفطن فانه دقيق غامض . واذا
كان كذلك فقله : « بالذات » اشارة الى ان الذي ثبت للشيء نظراً الى مجرد ذاته فقط ،
كان مقدماً بالذات ، اي بالزمان على الذي ثبت للشيء بواسطة غيره ، وهو الوجود و
العدم اي عدم الخارج المستند الى عدم العلة في الخارج .

قوله : « فيكون كل معلول ايضاً بعد ليس ... » اي بعدم له باعتبار ذاته بذاته ،
وهذا لعدم سابق على وجود كل ممكن وجماعه ، فان عدم الذي للمعلول نظراً الى
مجرد ذاته فقط ، كما يكون سابقاً على عدم الذي له بواسطة غيره . اي بواسطة عدم
علته ، كذلك سابقاً على الوجود الذي له بواسطة غيره ، اي بواسطة علته ؛ سبقاً بالذات ،
على معنى ان سابقيته عليه باعتبار ذاته لا باعتبار العقل وتعمله ، وكذا غير مناف
لوجوده عن علته ، بل يجمعه . وهذا هو الحدوث الذاتي الشامل لجميع الممكنات ،
اذ لا معنى للحدوث الذاتي الا المسبوقية بالعدم . وهذا هو الذي يتولى الشيخ ههنا
اثباته ، وليس مراده بذلك عدم ، عدم الذي يحصل للمعلول بواسطة عدم علته ،
وينافي وجوده عن علته ، ولا يجمعه حتى يحتاج الى التقدير بان يحمل قوله : « بعد
ليس ... » على بعدمه بكن ذلك الايسر . لا بعد عدم كما يترأى مستنداً بانه لو كان كذلك
لكان لعدم سبقاً ذاتياً على كل ممكن ، وليس كذلك . فان وجود الممكن لو كان مسبقاً
بعدمه سبقاً ذاتياً ، لزم ان يكون عدم الشيء محتاجاً اليه لوجوده ، وظاهر انه لا يوجد
علاقة العلية بين الشيء ونقيضه . وليس مراده ان يكون لعدم سبقاً خارجياً ، على
المبدع ايضاً . اذ هو ليس مما يرضيه ، لان عنده ليس للمبدع بحسب امكانه الذاتي
عدم خارجي قبل وجوده في الخارج .

قوله : « فان اطلق اسم الحدث ... » اي : فاذا اطلق اسم الحدث على كل ماله ايسر ،
اي وجود بعد ليس ، اي بعدم له ، باعتبار ذاته بذاته ، يعني بعدم له في نفسه ،
من دون اعتبار عدمه الناشئ من عدم علة ، كان كل معلول اي كل مما سوى الله تعالى
سواء كان مبدعاً او مكوناً حادثاً ، اذ كل منهما مسبوق بالعدم الذاتي فقط ، فوجوده
متأخر عن عدمه بحسب الذات . فاذا كل معلول يعني جميع ما سوى الله حادث بالحدوث

الذاتی الشامل لجميع الممكنات، وان لم يطلق اسم الحدوث على هذا المعنى، بل يشترط في الحادث ان يوجد زمان قبل زمان وجوده، بأن يكون ظرف وجوده الزمان اللاحق بحسب تلاحق الأوضاع والحركات المنتهية الى وجوده في ذلك الزمان اللاحق المتأخر عن زمان قبله، وبطل زمان قبله بمجيب ذلك الزمان المتأخر البعد، اذ بعديته بعدية لا يجمع قبله بالوجود، بل يكون ممايزة لها في الوجود، لانها بعدية متقدرة زمانية فعدمه كان سابقاً على وجوده (۱).

میرداماد، در قبسات، پیرامون مسأله «مثل نوری افلاطونی» مفصل بحث نموده و اقوال اهل بحث و تأویلات و تحقیقات آنان را در این مسأله مهم نقل و خود نیز بعد از انکار مثل نوری آن را تأویل نموده و شارح محقق در این مسأله محققانه بحث نموده و بعد از تزییف قول میر، مسلك استاد خود را اختیار نموده است و در آثار حکمای اسلامی احدى باین نحو بحث نموده است، کلام شارح در این باب جامع الاطراف و بی نظیر است و الحق شاگرد لایق ملاصدرا باید بحساب آید. اگر در کلمات او مطالب قابل خدشه دیده میشود باید او را با اساتید اصفهان تلامیاء میر فندرسکی و ملارجبعی و تلامیذ او مقایسه نمود تا دید چقدر بین او و دیگران فرق است قال «شکر الله سعيه» :

- ۴ -

و میض - هل بلغك ما ينسب الى امام الحكمة أفلاطن الالهى وشيخه سقراط ؟ انهما يذهبان الى أن الطبايع المرسله للانواع المادية كما لنفس جواهرها المرسله لابشرط شيء وجود مخالط للمادة وعوارضها بعين وجود أفرادها الهیولانیة، فكذلك لها في حد لا بشرطيتها وجود اخرى في الدهر مغاير للمادة منازع وجودات افرادها مفارق للامكنة والأزمنة والأحياء والأوضاع في الاعیان، كما المفارقات المحضه. قال الشريك في عاشر ثانیة برهان الشفاء : والفاسدات لا برهان عليها ولا حذلها، والمحسوسات ليس ايضاً مبرهنات عليها، ولا محدودة من جهة ماهی

(۱) شارح به استدلال میر و نحوه توجیه او کلمات شیخ را جهت اثبات قسم سومى از حدوث که حدوث دهری باشد مورد مناقشه قرار داده است ما اگر بخوایم مناقشات او را ذکر نمائیم این قسمت از منتخبات مفصل میشود.

محسوسه و شخصیه ، بل من جهة طبيعة عقلية اخرى . فالبرهان ليس يقوم على الشمس من جهة ماهی هذه الشمس ، بل من جهة ما انها شمس مجردة من العوارض اللاحقة لها والشخصية العارضة لها . وكذلك الحدیس لها من جهة ماهی هذه الشمس ، فاذا كان كذلك كان البرهان على صور معقولة مجردة عن المادة لئلا تكون محسوسة ولا قابلة للفساد ، وكذلك الحد . فبعضهم وضع ذلك للعديدات فقط ، وبعضهم للعديدات والصور الهندسية .

وبالجملة للصور التعاليمه دون الطبيعية وز فی اليها الطبيعية ، وكان مأخذ هؤلاء فی الاحتجاج شيئاً آخر وهو ان هذه مستغنية عن المادة فی الحد ، وكذلك فی الوجود قالوا : واما ما يصنعه الرياضي من خط وشكل محسوس ، فهو كاذب فيه ، والخط والشكل الحقيقي عقلي وعليه البرهان . وقوم الفوا الهندسيات من العديدات ، وجعلوا العديدات مبدء الهندسيات . واما افلاطن فجعل الصور المعقولة المفارقة موجودة لكل معقولة حتى للطبيعات ، فسامها اذا كانت مجردة مثلاً ، واذا اقترنت بالمادة صوراً طبيعية وجميع هذا باطل فان الصور الطبيعية لا تكون - هي هي - اذا جردت عن المادة ، والصور التعليمية لا تقوم بلامادة و ان كانت تحدث بالمادة . والكلام فی ابطال هذه الآراء والقياسات الداعية اليها انما هو فی صناعة الفلاسفة الاولى دون المنطق وعلوم اخرى . انتهى كلامه بالفاظه . وقال فی ثانی سابعة الهیات الشفاء : واول ما انتقلوا عن المحسوس الى المعقول تشوشوا فظن قوم

(۱) شارح علامه در مسألة مثل نوری مفصل كلام ميرداماد را شرح نموده و رای و استدلال مير و ساير حکماي اسلامي را در ابطال مثل نوری ابطال نموده و برطبق نظرية استاد محقق خود صدر المتألهين بمثل نوريه معتقد است و در مباحث آخر اين - قيس - برهان بر وجود عالم مثالي عقلي و عالم برزخي مشبهي اقامه نموده است . اهل معرفت مشاهده می نمایند که شارح محقق چه اندازه بر تحرير مباحث عميق و تقرير مشكلات حکمی تسلط دارد ، با اين که از ميرداماد با تجليل و احترام بی نظيري اسم می برد ولی در مباحثي نظير اصالت وجود و وحدت هستی و مسألة حرکت در جوهر و مبحث مثل افلاطوني بر طبق نظرية استاد خود مثنی نموده است و با کمال تمهش از جهات مختلف آراء و عقايد مؤلف عظيم را مورد مؤاخذات و ايرادات قرار مي دهد و با کمال سهولت و در نهايت تسلط موام حق را تقرير می نمايد .

ان القسمة توجب وجود شيئين في كل شيء، كإنسانين في معنى الإنسانية، إنسان فاسد محسوس، وإنسان معقول مفارق أبدى لا يتغير، وجعلوا لكل واحد منهما وجوداً، فسموا الوجود المفارق وجوداً مثالياً، وجعلوا لكل واحد من الأمور الطبيعية صورة مفارقة هي المعقولة إياها يتلقى العقل، إذ كان المعقول امراً لا يفسد، وكل محسوس من هذه فهو فاسد وجعلوا العلوم والبراهين تنخر نحو هذه، وإياها يتناول. وكان المعروف بأفلاطون ومعلمه سقراط يفرطان في هذا الرأي، ويقولان: إن للإنسانية معنى واحداً موجوداً يشترك فيه الأشخاص، ويبقى مع بطلانها، وليس هو المعنى المحسوس المتكرر الفاسد، فهو إذن المعقول المفارق. وقوم آخرون لم يروا هذه الصور مفارقة بل لمبادئها، وجعلوا الأمور التعليمية التي يفارق بالحدود مستحقة للمفارقة بالوجود، وجعلوا ما لا يفارق بالحد من الصور الطبيعية لا تقارن بالذات وجعلوا الصورة الطبيعية إنما تتولد بمقارنة تلك الصور التعليمية للمادة كالتمعير، فانه معنى تعامى، فإذا قارن المادة صار فطوسة وصار طبيعياً، فكان للتمعير من حيث هو تعامى أن يفارق وإن لم يكن من حيث هو طبعياً أن يفارق.

وأما أفلاطون فأكثر ميله إلى أن الصور هي المفارقة، وأما التعليميات فأنها عنده معان بين الصور وبين الماديات، فأنها وإن فارقت بالحد فليس يجوز أن يكون بعد قايماً لافى مادة، لأنه إما أن يكون متناهيًا وإما غير متناه، فإن كان غير متناه فلذلك يلحقه، لأنه مجرد طبيعة، كان حينئذ كل بعد غير متناه، فإن لحقه لأنه مجرد عن المادة كانت المادة مفيدة للحصر والصورة، وكلا الوجهين محال، بل وجود بعد غير متناه محال وإن كان متناهيًا فأنحصاره في حد محدود وشكل مقدر ليس إلا لا تفاعل عرض له من خارج، لالنفس طبيعته ولن تنفعل الصورة الالمادتها، فيكون مفارقة وغير مفارقة. وهذا محال فيجب أن تكون متوسطة ... انتهى كلامه بالفاظه»

قلت: المثل الأفلاطونية في المشهور الدائر على الألسن مفسرة في هذا الموضع بالطبايع المرسلّة الموجودة في متن الدهر وحق الأعيان بلا بشرطيتها من حيث هي هي منمازة في عالم الأمر عن الأفراد وراء ما لها من الوجود في عالم الخلق بعين وجود الأفراد مخلوطة بها غير متميزة عنها، وفي باب اثبات علم الله سبحانه بالأشياء بالصور

المعلقة الموجودة لافي موضوع ولا في محل ولا في زمان ولا في مكان ، وفي باب تفصيل العوالم بعالم المثال المتوسط بين عالم الغيب وعالم الشهادة برزخاً بين المجرد والمادي ، وفي مقام اثبات الصور النوعية ؛ الجوهر العقلية التي هي أرباب الأنواع الموكلة على جملة هياكل اشخاص نوع نوع بالتدبير والتسخير ، كما النفس المجردة بالقياس الى تدبير هيكل شخص بعينه ، وان هي الاضرب من الملائكة المجردة وخليفة رب النوع المفارق الطبيعة الجسمية الجسمانية والصورة الجوهرية المنطبعة ، وهذه ضرب من الملائكة الجسمانية فليعلم انها بما عدا التفسير الأخير باطلة بالبراهين العقلية . (١)

فنقول : اماما نحن الآن في سبيله فاما أولاً الرسالة الموجودة في الأعيان مخلوطة لا محالة في الأعيان بالوجود الذي هي في حد ارسالها بما هي هي لا بشرط بالقياس اليه ، وهي غير ممكنة الانسلاخ والامتيان عنه الا في لحاظ العقل ايها من حيث نفسها لا بشرط شيء أصلاً بالضرورة الفطرية ، وان تصحح انسلاخها وتجردها في الأعيان عن العوارض الجسمانية واللواحق الهيولانية ، فاذن كيف يتصور وجودها في الخارج بصراح ارسالها وقراح لا بشرطيتها المطلقة . واما ثانياً : فلما قد انصرح لك ان درجة الوجود هي بعينها درجة التشخص ، فاذا وجدت الطبيعة الرسالة كانت في وجودها مخلوطة بالتشخص بته ، فكيف يتلاب وجودها في الخارج على ارسال واللابشرطية منمازة عن الهوية الشخصية وغير مخلوطة بالشخص ؟ وأيضا : فحينئذ يكون وحدتها بالعدد وحدة عددية شخصية ، والطبيعة المشترك فيها وحدتها بالعدد وحدة عددية مبهمة ، فاين تلك من هذه ؟ - فليتبصر - . واما ثالثاً : فلان الطبيعة الرسالة اذا كانت بحسب نفسها بحيث يستتب لها التشخص من دون الاحتفاف بالعوارض الجسمانية واللواحق الهيولانية كما في المفارقات الصرفة ، امتنع ان يكون متعلقة

فى تشخصها بالمادة ، كما احتج به افلاطن فى ابطال البعد المجرد . وبالجمله كما يتمتع اختلاف الطبيعة الواحدة مطلقاً بالجوهرية والعرضية، فكذلك يتمتع اختلاف الطبيعة المحصلة النوعية بالتجرد والهيولانية . واما رابعاً : فلان وجود الماهية الواحدة فى الدهر مرتين مختلفتين مرة فى متن الدهر لافى زمان ومكان ، ومرة اخرى فى الدهر من جهة الوجود فى الزمان والمكان، لما ان الدهر وعاء الازمنة والامكنة بجميع ما فيها وما معها، ليس مما يستقيم اليه الذهن المستوى والقريحة الموزونة. فهذا سبيل الفحص البالغ هنالك على الجادة البرهانية والقدة العقلية. فاما ما سلكه الشريك فى الشفاء انه على هذا الظن ترجع اللابشرية الى البشر لائية ، فلا تعويل عليه كما هو المستبين . فكما مخالطة الشخصات ومقارنة العوارض على سبيل الاتفاق العارض من تلقاء الفرد لا يخرج نفس جوهر الطبيعة المرسلة بماهى هى من الارسال و اللابشرية الى البشر لائية ، فكذلك اللامخالطة واللامقارنة على سبيل الاتفاق من تلقاء اقتضاء العناية الاولى الالهية وجود نفس الطبيعة من حيث هى هى منمازة عن جميع الافراد من حازة عن جميع اللواحق ، لاتخرجها من اللابشرية الى البشر لائية ، ومن السلب البسيط الى السلب العدولى . وبالجمله ان شيئاً من المخلوطية واللامخلوطية، والاقتران واللاقتران، غير داخل فى اعتبار نفس الماهية من حيث هى هى ، ولا اعتبار الارسال واللابشرية بمصادم لتحقيق شىء منها على سبيل الاتفاق . والشريك فى الرياسة كانه متذاهل عن ذلك فيما سلكه فى الشفاء فى هذا الموضوع ، قال بعد كلامه المنقول : وانت اذا فكرت وجدت اصول اسباب الغلط فى جميع ماضل فيه هؤلاء القوم (خمس) احدها : ظنهم ان الشىء اذا جردت من حيث لم يقترون به اعتبار غيره، كان مجرداً فى الوجود عنه، كما اذا التفت الى شىء وحده ومع قرين التفاتاً ، خلا عن الالتفات الى قرينه ، فقد جعل غير مجاور لقرينه . وبالجمله اذا نظر اليه بلا شرط المقارنة، فقد ظن انه نظر اليه بشرط غير المقارنة، حتى انما صلح ان ينظر فيه ، لأنه غير مقارن ، بل مفارق ، وليس كذلك . بل لكل شىء

من ذاته اعتبار ، ومن حيث اضافته الى مقارن اعتبار ، فان المخالط من حيث - هو هو - غير مقارن على جهة السلب لاعلى جهة العدول الذي يفهم منه المفارقة بالقوام . انتهى مقاله ، ونحن نقول : لست ادري من اين علم وقوعهم في هذا الظن وليس مقالهم الا ان الطبايع المرسلة بحسب نفسها بلا شرط المقارنة واللامقارنة ؛ كما انها موجودة في الأعيان بعين وجود أفرادها المادية مخلوطة بها مخلوطية اتحادية في الوجود ، فكذلك هي بحسب انفسها من حيث هي - بلا شرط المقارنة واللامقارنة ، موجودة في الأعيان منمازة عن افرادها المادية . وبما قلناه يستبين الامر في الأربعة الباقية من الخمسة ، فالتعويل اذن في ابطال هذه المثل على ماتلوانه عليك ، وينصرح من ذلك بطلان الصور المعلقة أيضاً وهناك قول مبسوط في كتاب تقويم الايمان .

أقول : لما تكلم في ان للكل وجود في الأشخاص عين وجودات الأشخاص ، اراد ان يتكلم في ان ما حكاهم عن افلاطن الالهى كمان للكل وجود في الأشخاص في عالم المادة ، كذلك له وجود آخر ايضاً مفارق عن الأشخاص في عالم العقل على صرافة ارساله ومحوضة كليته من دون قيامه بشيء ومقارنته بمادة شخص كما يابوح من كلام الشيخ ليس مذهبه ذلك ، بل مذهبه ان كمان للكل وجود في عالم المادة بوجودات اشخاصه المادية ، كذلك للكل وجود في عالم العقل بوجودات اشخاصه المجردة ، كما انه لو قطع النظر عن افراد المادية ليس موجوداً في عالم المادة ، كذلك لو قطع النظر عن افراد المجردة ليس موجوداً في عالم العقل كيف وافلاطن اتى في بعض أقاويله بأن : للموجودات صوراً مجردة في عالم الابداع ، وظاهر ان سياقة هذه العبارة لا يابى الحمل على ما ذكره المصنف ، اذ يجوز ان يكون مراده ان للموجودات وجود ايضاً في عالم الابداع ليس كوجودها في عالم التكوين ، وهذا لا يدل على مانسبوا اليه وشنعوا عليه ، ولم يوجد في أقاويله الشريفة قول يصرح فيه بما يخالف ذلك فمانسبوا اليه فرية بلا مرية ، ولذلك قال المصنف هل بلغك ما ينسب الى امام الحكمة اشعاراً باناه لا يجوز ان ينسب ذلك الى ما هو مثله في البراعة وشدة التيقظ والفظانة . وحاصل مانسبوا اليه هو : ان الطبايع المرسلة للأنواع المادية كالانسان بما هو انسان بلا شرط

زاید ، لا الإنسان بشرط لاشيء ، كما يجوز ان يكون موجودة فى الخارج بعين وجود افرادها الشخصية مخلوطة بالمادة ، كذلك يجوز ان يكون موجودة فى عالم الدهر على صراح ارسالها. اى على محوضة عمومها واشتراكها من دون الافراد والانعاق بالامكنة والازمنة والاحياز والاوزاع ، ثم افروا فى التشنيع عليه فان هذا محال ، وشنيع فقوله فى تقرير مانسب الى افلاطن : وجود مخالط للمادة وعوارضها ... حق لاسترفيه اذ المعنى الذى ينضاف اولا الى الطبيعة المرسلة فى الاعيان الخارجية الهولانية ، وتصير الطبيعة المرسلة بحسبها جزئياً شخصياً ممتنع الحمل على الكثرة ، انما هو المادة . وبالجمله المضاف لللاحق للطبيعة المرسلة فى عالم المادة اولا هو المادة ، ثم ما يستلزمه المادة من اللواحق المادية كالين والمتى والكيف وغيرها من علامات التشخص الذى بحسبه لا يصح فى الشئ الشكره أصلاً ، وقد عرفنا كذا تقرير هذا المذهب الشنيع وهوان للكل وجود استقلالى غير مقارن لشيء .

قوله : قال الشريك فى عاشر ثمانية برهان الشفاء (الى آخره) اعلم ان الشيخ فى هذه المقالات قصد ان يبين الاسباب الداعية لظن هؤلاء فى هذه المواضع التى نقلتها عنهم ، اذ ما من ظن غلط الا وله داع اليه وباعث عليه ، وان يبين ان هؤلاء من جهة تشابه العلامات وخطأ الحشيات والاعتبارات وقعوا فى هذه المواضع على هذه الآراء السخيفة المخالفة لمحنة الحق والحكم ، فمقصود الشيخ ان جماعة من الناس لما راوا ان الفاسدات والمحسوسات لا برهان عليها ، ولا حد لها ، بل البرهان على المعانى الكلية المنتزعة عن المحسوسات ، وكذا الحد لها ، ولا شك ان المعانى الكلية مستغنية عن المادة ، فظنوا ان المعانى الكلية المنتزعة من هذه الجزئيات المحسوسة ، كما انها مستغنية عن المادة فى الحد ، كذلك مستغنية عنها فى الوجود ، فمرجع كلامهم ان البرهان على المفاهيم الكلية العقلية مطلقاً ، وكذا الحد انما كان لها ، سواء كانت موجودة فى الذهن وقائمة به بالانتزاع عن افرادها المحسوسة ، او موجودة فى عالم العقل غير قائم بشئ ، فبعضهم قد سبق الى اوهامهم ان العديديات كذلك ، اذ العدد نفسه مستغنى عن المادة ، وهو المعدود فى الحد ، فيجوز ان يكون مستغنياً عن المادة فى الوجود ، فللعدد بلا شرط الخلط والتجريد صورة مجردة فى عالم العقل وبعضهم قد سبق الى اوهامهم ان الصور التعاليمية ايضاً كذلك ، فان موضوعات التعاليم مفارقة عن المادة فى الحد ، فيجوز ان تكون مستغنية عن المادة فى الوجود

ايضاً ، فظنوا ان في عالم العقل خطوطاً ومقادير مجردة بلا شرط الخلط والتجريد في عالم العقل . واما افلاطن فظن ان الطبيعيات التي يحتاج في التعقل وفي الخارج كلاهما الى المادة ايضاً كذلك ، فظن ان الماء والنار مثلاً بلا شرط الخلط والتجريد موجود في عالم العقل، هذا هو تقرير مقصود الشيخ واذا عرفته فلنرجع الى شرح الفاظ قوله: «والفاسدات لابرهان عليها ولاحدلها ...» اما الاول فلأن البرهان يعطى اليقين الدائم، وليس في شيء من الفاسدات عقد دائم ، لأن مقدماتها لا يكون دائمة الصدق ، ولهذا لا تكون الوقفية والوجودية والممكنة مباد للبرهان لا تعمل كما تقرر في مقره . فالفاسدات من حيث انها فاسدات ليس لها مفهومات كلية باقية غير دائمة ، فلا برهان لها. واما الثاني فلأن البرهان والحد متشاركان في الحدود كما تبين في موضعه، فما لابرهان عليه لاحدله .

قوله : والمحسوسات (الى آخره) اي : وايضاً المحسوسات لابرهان عليها ولا حدلها من جهة ماهي محسوسة ، اذ المحسوس بما هو محسوس عبارة عن وجوده للجوهر الحاس، واما فهم المعنى الكلي الباقي منه انما هو من تصرف العقل وتعمله فيه، فالمحسوسات ليست من هذه الجهة اي بما هي محسوسة باقية دائمة ، فلا برهان عليها، ولا حدلها، بمثل البيانيين المذكورين. وبالجمله اذا كان المنظور اليه حال الفاسد والمحسوس بما هو فاسد ومحسوس ، لابرهان عليهما ولا حدلها. ولهذا قالوا: انهما ليس بكاسب ولا مكتسب . واذا كان المنظور اليه حالهما، من حيث تحقق الكلي بتحققها وانتزاع العقل هو عنهما، فوقع البرهان عليهما والحد لهما، وأشار اليه بقوله: بل من جهة طبيعة عقلية اخرى ...

قوله: «فالبرهان ليس يقوم على الشمس ...» اي البرهان لا يقوم على هذه الشمس من جهة هذيتها وجزئيتها ومحسوسيتها ، بل يقوم عليها من جهة انها شمس مجردة من العوارض واللاواحق. وبالجمله البرهان لا يقوم على الوجود الحسي للشمس اي الشمس مع التشخص، بل يقوم على الوجود العقلي للشمس بتجريد ماهيتها الخارجية عن اللواحق المادية الخارجية، وعن التشخص ، فالبرهان يقوم على الشمس الكلي المعقول لا على الشمس الجزئي المحسوس، اذ لا شك ان هذا الشمس المحسوس ليس شمساً محضاً فقط ، بل شمساً مع غيرها من مادة خارجية وعوارض مخصوصة ، فالبرهان يقرم عليها من حيث انها مجرد شمس فقط ، لا من حيث انها مركبة مع غيرها . هذا هو

شرح كلامه . وليعلم ان الاشياء الضرورية الوقوع ، المتكررة بالعدد ، كالخسوف للقمر والكسوف للشمس ، قد برهن عليها ويحدها ، لكن من جهة العلم بأسبابها ، لامن جهة مشاهدتها ومشاهدة آثارها المتغيرة ، فان امثال ذلك قد تدرك وكانت في معرض التغير ، وقد تدرك وكانت مصونة عن التغير ، كما يدرك كسوف في وقت (ما) بالمشاهدة فلم يكن العلم به الامتغياً ، فلم يكن يقينياً . واما اذا ادركت من جهة الاسباب فلم يكن العلم به متغيراً . ولهذا قالوا : علم الواجب جل اسمه بالموجودات من جهة الاسباب ، ونحن سنبين انه اعلى من ذلك .

قوله : فاذا كان كذلك (الى آخره) يعنى اذا كان هذا هكذا فالبرهان فى الحقيقة قائم على صورة معقولة للأشياء مجردة عن المادة ، لئلا تكون محسوسة ولا قابلة للفساد ، والا لا يعطى اليقين . هذا خلف اذا البرهان يعطى اليقين ، فاذن البرهان لا يجوز أن يقوم على شىء مع عوارض المشخصة التى بها يصير مشارا اليه حسا ممتنع الاشتراك بين كثيرين ، بل يقوم على شىء من حيث انه معقول لا يابى عن الاشتراك بين كثيرين ، وكذلك الحد كما تعرفته انما هو للمعاني والماهيات الكائنة للمحسوسات . قوله : «بعضهم وضع ذلك للعدديات فقط ...» أى وضع مخلوطية الكلى بالشخصيات وتجريده عنها ووجوده فى عالم العقل غير مقارن بشىء للعدديات فحسب ، اذ يمكن اخذ العدد مجرداً عن المادة اذا لوحظ من حيث نفسه ، دون اخذ المعدود معه ، ويمكن اخذه فى مادة اذا اخذ معه المعدودات ، ويمكن وجوده فى عالم العقل من دون القيام بشىء .

قوله : «وبعضهم للعدديات والصور الهندسية ...» يعنى بعضهم وضع مخلوطية الكلى بالشخصيات وتجريده عنها ووجوده فى عالم العقل للصور التعاليمية دون الطبيعية ، لان موضوعات التعاليم لا يحتاج فى التعقل والحد الى المادة سواء كان مقارناً للمادة لاعلى وجه الافتقار ، او غير مقارن لها اصلاً . وبالجمله التزموا ذلك فى الصور التعاليمية فقط سواء كانت مجردة فى الذهن عن المادة مثل - اوقليدس - فانه نظر فى الاشكال من غير النظر الى مادة معينة كما المقدار الموضوع للهندسة ، او كانت فى الذهن مأخوذة مع مادة معينة مثل - المجسطى - الذى نظر فى مادة معينة وهى السماوات ، كما المقدار الموضوع للهيئة فانه فى الذهن مأخوذ مع المادة المخصوصة ، وهو موضوع للهيئة باعتبار اضافته الى الفلك الذى هو مادة مخصوصة ،

لكن موضوعيته انما هو باعتبار كونه مقداراً او عارضاً من غير ملاحظة هذه المادة ، وان كان في الواقع معها ، فهذا لا يصادم قولهم : ان موضوعات التعاليم لا يحتاج في التعقل الى مادة معينة ... وبالجمله الذي له المادة غير متعينة فيه ، ولا داخل في حد صورته ، فالعلم به يسمى تعليمياً ورياضياً . فاذن هؤلاء وضع ذلك الحكم للصور التعاليمية فقط لما تعرفته دون الطبيعية فان موضوع الطبيعي يحتاج في التعقل وفي الخارج كلاهما الى المادة ، فالصور الطبيعية لا بد ان يكون حسية مادية محسوسة موجودة في المواد .

قوله : ورقى اليها الطبيعية ... لفظة رقى بالراء والقاف المشددة بمعنى رفع اى رفع اليها الامور الطبيعية لكن المصنف قال في الحاشية المذكور في ساير ابواب الشفاء بلفظة زفى بالزاء والفاء انتهى كلامه في الحاشية .

فكان مذهبه طلب الحدود من دون النظر في طبائع المحسوسات وغيرها ، فاذن نظره في غير الاشياء المحسوسة ، لان الحدود ليست للمحسوسات ولا يتناولها ، لانها انما يقع على اشياء دائمة كلية ، فعند ذلك سمى الاشياء الكلية صوراً ، لانها واحدة ، ورأى ان الوجود في المحسوسات لا يكون الا بشاركة الصور اذا كانت الصور رسوماً وخيالات لها مقدمة عليه .

قوله : وكان مأخذ هؤلاء في الاحتجاج شيئاً آخر (الى آخره) اى وضع هؤلاء ذلك الحكم للصور التعاليمية لكن لاعلى وجه وضعه افلاطن للصور الطبيعية ، فان مدار قول هؤلاء على ان الصور التعاليمية كما لا تحتاج الى المادة في الحد ، كذلك لا تحتاج اليها في الوجود ، سواء كانت مقارنة للمادة لاعلى وجه الافتقار - كالصور التعاليمية الموجودة في العالم المادي ، او غير مقارنة لها اصلاً ، كالصور التعاليمية الموجودة في العالم المفارقى . ومدار قول افلاطن على ان المفهومات الكلية الذهنية لتلك المحسوسات الطبيعية اى المفهومات الكلية الموجودة في عالم المادة بعين وجودات افرادها المادية ، موجودة في عالم العقل على صرافة ارسالها من دون المقارنة بشيء اصلاً .

(١) قوله (س ٨) : في الحاشية : المذكورة في ساير ابواب الشفا بلفظ زفى (زوف) في الصحاح : زفته الريح زفياً اى طرده .

قوله : قالوا واما ما يضعه الرياضى من خط وشكل محسوس (الى آخره) مبناه على ان كل من الخط والشكل العقليين يكون اقوى فى الخطية والشكلية من الخط والشكل المحسوسين اللذين يضعهما الرياضى ، اذ الخط والشكل اللذين يضعهما الرياضى متعلق بالهولى ، والخط والشكل العقليين بلاهولى ، فهما على الاول حسيين ، وعلى الثانى عقليين ، والحسى باطل كاذب بالنظر الى العقلى ، اذ المحسوس متبدل سيال لا يثبت على حالة واحدة ، والمعقول ثابت ابدآ غير قابل لشيء من انواع التغيرات . وظهر لنا ظهوراً بينا ان المحسوس بالنظر الى المعقول بمنزلة الشيء الموه المزخرف الذى لاحقيقته عند الشيء المحقق ، اذ شرف المعقول وفضله على المحسوس اظهر من ان يخفى على ذوى العقول . والى هذا البيان اشار بقوله : وعليه البرهان

فاذن الاشكال والخطوط المستقيمة والمعوجة والمستديرة التى وضعوها اصحاب الرياضى اشكال وخطوط مجازية ، والخطوط والاشكال الحقيقية ليست الامجردة عقلية ، وقد تقرر فى مقره ان المبحوث عنه فى الهندسة ام الخط والسطح والجسم التعليمى على الوجه المخصوص ، فهى امور متعلقة الوجود بالمادة والطبيعة (و ان كان الوهم يجردها عنها) واما المقدار المطلق الغير المختص بأحد الثلاثة بل المأخوذ على وجه يستعد لعروض الاشكال والبسة المقدارية المختلفة من التثليث والتربيع والتكعب والفصل والوصل وغير ذلك ، وهذه الاقسام كلها تعليميات ، ولها وجودات مفارقة عن المادة والطبيعة عند هؤلاء ، ويقولون ان التعليميات الحقيقية ليس الا هذه الاقسام المجردة المفارقة عن المادة فى غير هذا العالم ، فاذن اصحاب التعاليم يأخذون النقطة والخط والسطح والجسم التعليمى ، اعنى الابعاد الثلاثة فى غير مادة كائنها شيئاً موجودة بدوامها ، وكذلك يأخذون توابع الجسم مفردة فى غير مادة اعنى الحركة والزمان والمكان والاسكان ، وبالجمله كل ما يوجد الا فى الجسم وبه ، فيفردونها عن موادها وياحظونها بأوهامهم بسايطمرة ، ومركبة اخرى فى غير حوامل ، وربما بلغ من قوة اخذهم فى هذا التوهم ان يظن بهذه الصورة التى انتزعها من موادها وجردها فى وهمهم انها موجودة فى خارج الوهم ، ولها حقايق فى ذواتها من غير حوامل ولاموضوعات لها .

قوله : وقوم الفوا الهندسيات (الى آخره) وهؤلاء معروفون بأصحاب العدد ، فانهم

يجعلون المقادير الثلاثة وهي الخط والسطح والجسم التعليمي مؤلفة من الوحدات وجعلوا الواحدات مبادئ المبادئ، وليس مرادهم بالمبدء المبدء الفاعلي كما نقلوا عنهم ان النقطة تحركت فحصل منها الخط والخط تحركت فحصل منها السطح والسطح تحرك فحصل منها الجسم التعليمي، فليس مرادهم بذلك ان تكون الوحدة كالنقطة مبدء فاعلياً للخط والسطح والجسم، ولكنهم الفوا الهندسيات من العدديات، وصرحوا بان اول ما يتكون ويحدث عن الوحدة هو العدد، اذ العدد كثرة متألفة من الوحدات المتماثلة، وهذه كلها بحسب ظاهر الامر امور باطلة سخيغة لا يمكن تصحيحها بالقياسات العقلية، ولعائهم يقصدون من هذه الالفاظ غير هذه المعاني على طريق الرموز والالفاظ قصداً منهم تدوين العلوم الحكمية على السبيل الذي لا يطلع عليها الا المستحقون لها والمستوجبون للاحاطة عليها بحثاً وتنقيراً واجتهاداً، كما هو عادة الاقدمين، والافكيك جوز عاقل ان تكون النقطة مبدء فاعلياً لشيء، فيكيف الأشياء، ولعل مرادهم بذلك ان الوحدة في كل شيء عين وجوده الخاص به، كما ذهب اليه كثير من اصحاب الحكمة الدوقية سيما استاذنا الذي في الطبقة العليا من الحكمة وبالوجود يصير الأشياء موجودة وبه صارت ماهياتها محمولة صادقة على نفسها، اذ الإنسان مالم يصير موجوداً لا يصدق على شيء انه انسان. ولست اقول: ان ماهية الإنسان من حيث هي هي ليست بانسان بالحمل الذاتى الاولى، بل اقول: الشيء مالم يوجد لم يصدق نفسه عليه بالحمل المتعارف الشايع الذي معناه الاتحاد في الوجود، فكما ان الوجود الخاص بكل شيء مبدء تعينه وتحققه، لانها عين الوجود ذاتاً وان كانت غيره مفهوماً، فصح قولهم: السطح لا يكون سطحاً الا بالوحدة الاتصالية الخاصة به، لان وحدة المتصلات بماهى متصلات عند قوم من المحققين ليست الاتصاليتهما، سواء كانت سطوحاً او خطوطاً او غيرهما، فاذا كانت للنقطة وجود كما ذهب اليه بعضهم، فقولهم: النقطة وحدة ذات وضع... فله وجه صحيح، واما اذالم يكن لها وجود، بل كانت محض الانقطاع والنهاية كما ذهب اليه المحققين فليس له وجه صحيح، وكذا يمكن ان يكون مرادهم بالوحدة في قولهم الوحدة علة لكل شيء، الوحدة

(١) وهو صدر الحكماء الإلهيين وخاتم المحققين وصدر المتألهين صاحب كتاب الاسفار وشواهد والمشارع و... والشارح المحقق كان من افاضل تلامذة صدر المتألهين.

الواجبية التي هي عين وجود الباري وذاته ، فان وجوده الذي عين ذاته ، علة كل شيء ، كما تعرفته مراراً واذا عرفت هذه الفوائد فنعود الى شرح الموضع الذي كنا فيه .

قوله : وأما افلاطن فجعل الصور المعقولة المفارقة موجودة لكل معقولة حتى الطبيعية ، فقوله : حتى الطبيعية ... هو الترقى بحسب المعنى في بطلان مانسب الى افلاطن ، لأن الصور الطبيعية لمالم تحتمل الاستمرار العددي ، والديمومة الشخصية ، فهي واقعة على نهاية البعد من احتمال الوجود على سبيل الإبداع بمجرد العناية الالهية مفرداً من دون القيام بشيء ، والتعلق بمادة ، مع أنها في التعقل وفي الخارج كلاهما محتاجة الى المادة . وبالجمله هذا القول منه اشارة الى ان هذا المسلك بلغ نصاب الوهن مالم يبلغ اليه مسالك القائلين بالتعليمات المفارقة عن المادة ، وان كان كل من هذه المسالك في نفسه ضعيف ، وتنبيه على أن مسلكه وقع في اشتباه الأمر عليه من وجهين ، من جهة وجود التعليمات في عالم الإبداع بشرط أن لا يكون معها شيء آخر في ذلك العالم ، ومن جهة وجود الطبيعية أيضاً في عالم الإبداع بهذا الشرط .

قوله : فسماها (الى آخره) أي افلاطن سمى الصور المعقولة اذا كانت مفارقة عن المادة مثلاً - واذا كانت مقارنة بالمادة - صوراً طبيعية - وقدمر الايماء الى أن افلاطن سماها مثلاً اذا كانت مجردة عن المادة الجسمانية لامطلقاً حتى عن المادة العقلانية اذا العوارض العارضة يجري في عالم المفارقات مجرى المادة في عالم الماديات ، وسماها صوراً طبيعية اذا اقترنت بالمادة الجسمانية ، وسنشير اليه بعيد هذا أيضاً .

قوله : فان الصور الطبيعية (الى آخره) تعليل لبطلان كون الصور ، الصور الطبيعية مجردة عن المادة . وحاصله : أن الصور الطبيعية لو كانت مجردة عن المادة ، لما كانت صوراً طبيعية (هذا خلف) اذا الصور الطبيعية لا بد أن يكون متعلق الوجود بالمادة ، فتسويغ كون الصورة الطبيعية مجردة عن المادة ، تسويغ للمتنافيين ، وتسويغ للمتناقضين . فاذن لابد في الصور الطبيعية من المقارنة بالمادة ، والا لم يكن الصور الطبيعية صوراً طبيعية . اقول ما ذكره لا يتوجه الى مذهب افلاطن اذ يمكن أن يقال من جانبه أن الصورة المطلقة يعني الماهية المرسله من حيث هي هي لا بشرط شيء .

* قوله (س ١٨) : وإن كان كل ... ضعيف . والظاهر : في نفسه ضعيفاً ...

اصلاً ، هو الذي يسع أن يقارن بالمادة في الخارج ، اذا وجد في العالم المادي ويوجد في العالم المادي بوجود افرادها التي مفتقرة في قوام وجودها الخارجى الى المادة الجسمانية ، ويسع أن يجرد عن المادة في الخارج اذا وجد في العالم العقلى ، ويوجد في العالم المفارقى بوجود افرادها التي مستفنية في قوام وجودها الخارجى المفارقى عن المادة الجسمانية . وبالجمله مراده : ان الصورة الطبيعىة المطلقة المبهمه ، اى ماهية الصورة الطبيعىة بماهى هى ، كما يصح ان يوجد في عالم التكوين مقارناً بالمادة الجسمانية بعين وجود افرادها الجسمانية ، كذلك يصح ان يوجد في عالم الإبداع مجرداً عن المادة الجسمانية بعين وجود افرادها الغير الجسمانية ، وهذا لا يصادم بوجود انحفاظ الذات والذاتيات في نحوى الوجود الخارجى ، اى الوجود المفارقى والوجود المادي ، فان حقيقة كل شىء وماهيته عند التحقيق هى صورته التى هى مبدء فصله الأخير ، واما المادة المخصوصة ولواحقها فهى محتاجة اليها في وجود الصورة لضعف جوهرها ، ولوامكن وجود صورة الحيوان في العالم المادي ، او وجود الخط في العالم المادي من غير مادة جسمية كما كان في العالم المفارقى ، لكانت تلك الصورة هى بعينها حيواناً وخطاً على وجه أقوى ، فاذن لا يفرتهما شىء من حقيقة الحيوانية والخطية في الوجود في العالم العقلى ، واما دخول المادة او ما ينتزع منها في حدود الانواع الحيوانية ، فهو من باب التوسع والضرورة ، وهذا هو الذى ذهب اليه ايضاً استادنا المتمم في الحكمة وبالجمله مذهب افلاطن يرجع الى انه كما ان لمطلق الصورة وجود في الاشخاص المادية ، كذلك لها وجود في الاشخاص المفارقة .

قوله : والكلام في ابطال هذه الآراء (الى آخره) انما خص ابطال هذه الآراء بالعلم الاعلى ، لان البحث عن وجود الشىء وحقيقته وعن ابطال وجود الشىء وحقيقته انما هو من وظائف العلم الالهى كما حقق في مكانه ، فالبحث في ابطال كون الاشياء التعليمية والطبيعية مجردة عن المادة ، انما يقع في الفلسفة الاولى . نعم ربما يقع البحث عن بعض الاحوال العارضة لبعض من هذه الاشياء في العلم الاوسط بعد وضع وجودها وتام حقيقتها (فليدرك) .

قوله : « وقال في ثانى سابع الهيات الشفاء اول ما انتقلوا عن المحسوس الى

المعقول تشوشوا...» وحاصله : ان الاوهام شوشت عقول هؤلاء في اول انتقالهم من المحسوس الى المعقول في تحقيق امر المعقول ، لكونهم معتادين لمعرفة كل ما حصل لهم من جهة الحس ، وهي المحسوسات ، فلما انتزعوا المعاني الكلية عن المحسوسات الجزئية بحذف موادها وعوارض موادها، وحصلت في عقولهم بحسب ذلك مجردة عن المادة ، تشوشوا وتشعبوا على ظنين مختلفين ، فقوم منهم ظنوا ان المعاني الكلية في الوجود الخارجي ايضاً مجردة عن المادة. فحاصل ما ذكره الشيخ هاهنا: ان هؤلاء اذا نظروا في المحسوس بعين التفتيش كما في الفرد المحسوس من الإنسان واحسوا به ، اشتاقوا على الوقوف على المعنى الكلي الذي فيه اذمرفة الكلي انما يحصل من معرفة الجزئي ، فانتقوا عنه الى المعنى الكلي وتفتنوا بواسطة ادراك الجزئي ، اذ يحصل من الجزئي الكلي ، فاذا حصل الكلي في عقولهم مجرداً عن المادة ولواحقها المادية ، واستحكم وتمكن في عقولهم مجرداً عن المقارنة بالمادة فتشوشوا وظنوا ظناً مجاوزاً عن الحق ، وهوان معنى الانسانية منقسمة عند المقارنة بالمادة الجسميّة والوجود بوجود الفرد المحسوس الفاسد، عند المفارقة عن المادة والوجود في العقل الى قسمين ، انسان محسوس فاسد ذي وضع مقارن بالمادة وانسان معقول مجرد مفارق عن المادة ، مستقل الوجود امتياز عن افراده المحسوسة ، اي الإنسان المفارق العقلي الغير الموجود بوجود الفرد ، بل الموجود مفرداً مستقلاً في عالم العقل .

اقول من جانب الأفلاطون والاقدمين: ان المراد بمعنى الانسان الانسان المطلق اي المعنى المطلق بماهي مطلقة بلا شرط وقيد والمعنى بلا شرط وقيد ، لا يقتضى الانقسام ولا اللانقسام ايضاً لذاتها ، ولهذا لا يابى عن عروض القسمة لها بالفعل حين التخصص بما يقتضى ذلك ، وكذا عن امتناع القسمة حين تخصصها بوجود يقتضى ذلك الامتناع ، اما في الذهن او في الخارج كما في الطبايع النوعيّة على ما هو المشهور عن الاقدمين ومنهم افلاطن فاذا يجوز الانقسام في المعاني المطلقة بالمعنى الذي تعرفته ، وما لا يجوز منقسمة لذاتها هو المعاني المجردة ، اي الاسباب المجردة عن المواد ، فان ما وجوده وجود مفارق يستحيل فيه عروض الانقسام ، ولو مع

الف شرط ، فالمفارق ذاتاً ووجوداً يأبى عن عروض الانقسام ، لالمفارق اعتباراً والمعاني المطلقة هي المفارقات اعتباراً لا ذاتاً ووجوداً ، فانزاً ليست من المعقولات المجردة بالوجوب بل بالإمكان . وبالجملة هي هنا اشتباه وقع من اهمال الحيثية ، والخلط بين الماهية المطلقة والماهية المعقولة ، فالماهية المطلقة لا تقتضي الانقسام ولا الانقسام ، ولا يأبى عن عروض القسمة ، والماهية المعقولة مقتضية للانقسام ويأبى عن عروض القسمة . فافلاطن العظيم لا يزعم أن لمعنى الإنسان بشرط أن لا يكون معه شيء ، آخر وجود مفرد في الأعيان المجردة ، لكن زعم أن الطبيعة المرسله للإنسان بما هو إنسان ، يجوز أن يكون له نحوين من الوجود ، وجود مادي عين وجود اشخاصه في عالم المواد ، ووجود مفارقي عين وجود اشخاصه في عالم المفارقات ، وسنزيدك ايضاحاً بعيد هذا .

قوله : وكان المعروف بأفلاطن ومعلمه سقراط يفرطان في هذا الرأي ويقولان ان لا انسانية (الى آخره) وقد عرفت أن مراد أفلاطن ومعلمه ليس ذلك بل مدار ما نقل عنهما على أن للكلّي الطبيعي نحو من الوجود بوجود الأشخاص ، سواء كانت الأشخاص في عالم المواد ، أو في عالم المفارقات ، فالمرجع هناك الى ان الكلّي موجود في العالم المادي مخلوطاً بالشخصيات المادية متعدداً بتعدددها ، وموجود في العالم المفارقي مخلوطاً بالشخصيات المفارقية متعدداً بتعدددها ، فالمعنى الكلّي كما أنه موجود بعين وجودات الأشخاص المادية ، كذلك موجود بعين وجودات الأشخاص المفارقية ، ولا يوجد الفارق بين وجوده العقلي ووجوده المادي إلا بأن يكون الأشخاص المفارقية لما كانت واقعة في العالم المفارقي البري ، عن التغير ، فهي لامحالة باقية دائمة ابد الدهر ، مستمرة على حالة واحدة ، اذ الوجود هناك وجود عقلي اقوى واتم من هذه الوجودات الحسية الدائرة الفاسدة ، ولا يزاحمها شيء من الأشياء اذ المزاحمة ناشية من المادة وغواشيها المنتفية هناك ، فالإنسان الواقع في العالم المفارقي إنسان كريم باقى غير مدثر ، فانه موجود في عالم باقى غير مدثر ، فاذا بطلت افراده المحسوسة المتجددة الكونية الواقعة في العالم المادي المدثر المتكون ، بقى الكلّي في ضمن افراده الكريمة الباقية الموجودة في العالم المفارقي ، اذ الكلّي لا ينتفى إلا بانتفاء جميع افراده المفارقية باقية ابدًا ، فاذا انزابل الفاسد هو الفرد المحسوس المادي ،

والباقى هو الفرد المعقول المفارقى، وذلك مبنى على ان العلة الفاعليَّة كافية فى وجود الإنسان المفارقى الموجود فى العالم المفارقى، وهو غير مفتقر الى علة اخرى غير فاعله والى امكان سابق على وجوده ، فتغيره يوجب تغير فاعله تعالى الله عن ذلك بخلاف الإنسان المادى ، فانه مفتقر الى علة قابلة، والى امكان سابق، واستعداد خاص لولاه لما امكن حصوله ، فان الافتقار اليهما من ضروريات الوجود فى العالم المادى ، فربما انعدمت اشخاص الإنسان الموجودة فى العالم المادى بانعدام فاعلها وشرائطها وامتومات وجودها ومحصلات حصولها ، وبالجمله بانعدام جزء من عاتها التامَّة مع بقاء علتها الفاعليَّة المفيدة ، فاشخاص الإنسان فى العالم المفارقى باقية ببقاء فاعلها الحقيقى ، وغير متغيرة اصلاً ، بخلاف اشخاص الإنسان فى العالم المادى ، وهذا هو الذى رآه افلاطن الالهى ومعلمه من القول بالمثل فلا يرد عليه ما اورده الشيخ من التشنيع الشنيع .

قوله : وقوم آخرون (الى آخره) يعنى وقوم منهم لم يظنوا ان هذه الصور مفارقة بل ظنوا ان مبادئ هذه الصور مفارقة ، وهى المعقول المدبرة الفعالة بأمر البارئ تعالى شأنه ، اذهى عندهم مبادئ الموجودات الطبيعيَّة واحوالها الجسمانية من التعليميات وغيرها، لكن جعلوا التعليميات مفارقة ، فانها مفارقة بالحدود عن المادة ، على معنى ان المادة لم تدخل فى حدودها بئسَّة ، فاذا كانت مفارقة عن المادة بحسب الحدود فبالحرى ان تكون مفارقة عنها بحسب الوجود ايضاً .

قوله : وجعلوا ما لا يفارق بالحد (الى آخره) يعنى : وهذه الفرقة جعلوا الامور التعليميَّة التى يدخل فى حدودها المادة، مقارنة فى الوجود بالمادة، كمطلق التعغير، فانه معنى تعليمى ، كما الانحاء والاستقامة والاستواء والاستدارة والاعوجاج و اشباهها من المعانى التعليميَّة، فهو اذا قارن بمادة الانف صار فطوسة تعغير الانف لامطلق التعغير ، والإيلطلق الافطس على الساق المقعر ، وليس كذلك ، فاذن لا بد من اخذ الانف فى تحديده ، وحاصله ان التعغير معنى تعليمى لا يحتاج فى الحدود والنسور الى مادة معينة ، فاذا قارنت بالمادة المعينة بحسب النوع ، تصير مقارنة بالمادة ، فصار فطوسة ، فبحسب ذلك يصير ذلك النوع محتاجة الى مادة معينة فى الوجود الخارجى فصار التعغير المعين معنى طبيعياً مبحوثاً عنه فى المسائل الطبيعيَّة. فاذن

للتقير اعتباران ، اعتبار انه تعليمي وبذلك الاعتبار مفارق عن المادة ، اذ لا يحتاج في الحد اليها ، واعتبار انه طبيعي ، وبذلك الاعتبار مقارن بالمادة ، وهذا هو حاصل قول هذه الفرقة .

قوله : واما افلاطن .. (الى آخره) يعنى : لكن الافلاطن ظن شيئان ، فانه اكثر ميلا الى ان الصور الطبيعية انما هي الامور المفارقة عن المادة بذاتها ، والى ان التعليمات كالخط والسطح والجسم التعليمي هي المتوسطة بين المجرد والمادى على معنى ان لها جهتان جهة المادية ، وجهة التجرد ، وعلى ذلك اى كون التعليمات متوسطة بين المجرد والمادى على معنى انها مفارقة في الحد والتصور عن المادة المعينة ، ومقارنة للمادة المعينة في الوجود الخارجى بقوله : فانها وان فارقت الحد .. (الى آخره) وتقريره : انه لو كان بعد مثلاً لافى مادة في الوجود الخارجى ، فلا يخلو اما ان يكون متناهياً او غير متناه ، فان كان غير متناه ، لا يخلو اما ان ياحقه عدم التناهي بمجرد كونه بعداً ، لزم ان يكون كل بعد غير متناه لاشترالك في هذا المعنى ، واما ان ياحقه لكونه بعداً مجرداً عن المادة ، فإلزام أيضاً ان يكون كل بعد غير متناه ، لكن لحق المادة له انما يفيد ان يكون محصوراً ومتناهياً ، وكلا اللزمين محال . اما الاول : فلان وجود بعد غير متناه محال مطلقاً ، سواء كان مجرداً ، او مادياً . واما الثانى : فللزوم الخلف ، اذ يلزم على ذلك التقدير ان يكون لحق المادة به مفيد للحصر والتناهي ، مع ان الطبيعة تقتضى عدم التناهي . (هذا خلف) وان كان البعد حال كونه مجرداً متناهياً ، فلامحالة له حد وشكل ، وهما من لواحق المادة بالضرورة المقايسة فلزم ان يكون مادياً على تقدير كونه مفارقياً ، هذا أيضاً (خلف) فيجب ان يكون متوسطة بين المجرد والمادى . هذا محصل الكلام ، وفيه كلام يظهر بالتأمل التام . و الشيخ لما اورد التشنيع على افلاطن من سبيل هذا الكلام الذى شرحنه ، فالمصنف اراد ان يذكر ان ما اوردته عليه الشيخ لم يرد ، عليه ، فيتصدى لبيان مواضع تفسيرات المثل الافلاطونية وتخصيص مراده بواحد منها ، ليظهر انه لم يجد اليه السبيل من ذلك التشنيع ، ويعلم ان ما قصد افلاطن في هذا الباب غير ما فهم الشيخ وغيره من العلماء من كلامه بقوله : قلت (الى آخره) ، وحاصله ان حزب الحكمة قد فسروا المثل الافلاطونية على المعانى المتعددة في مواضع متعددة ، اذ فسروه في مواضع

تحقیق تحقق الطباع فی الاعیان ب: الطباع المرسله الموجودة علی صرافة ارسالها ولا بشرطيتها فی حاق الدهر (من حیث هی هی) غیر قائم بشیء اصلاً منحازة عن تحققها فی العالم العنصری بعین وجودات افرادها المخلوطة بها فی هذا العالم ، و فی موضع اثبات علم الله سبحانه بما سواه ب: الصور المعلقة الموجودة لا فی موضوع ولا فی محل ولا فی زمان . وهذا التفسیر للمعلم الثانی اذ قال^۱ فی رساله الجمع بین الرایین: ان المراد بالمثل الافلاطونية الباقية الغير الفاسدة ابد الدهر ، هو الصور العلمیة القائمة بذاته تعالی علماً حصولاً زائداً علی ذاته تعالی قیام الاعراض بموضوعاتها، لانها باقية غیر دائرة ولا متغیرة ، وان تغیرت الاشخاص الزمانیة والمکانیة ، فانه تعالی لما كان حياً ، مریداً ، لهذا العالم بجمع ما فیہ ، فوجب ان یكون عنده صوراً یرید ايجاده فی ذاته . و فی موضع تفصیل العوالم ب: عالم المثال ، المتوسط بین عالم الغیب ، ای عالم المجردات الغائب عن الحواس ، و بین عالم الشهادة ، ای عالم المادیات المدرك بالحواس . وهذا التفسیر للقائلین بوجود العوالم الكثيرة .

و فی موضع اثبات الصور النوعية ب: الجواهر العقلیة التي هی ارباب الأنواع والطلسمات التي موكلة علی هياكل جميع اشخاص كل نوع من الأنواع بالتدبیر و التسخیر فلكل نوع من الأنواع ، مربی^۲ قدسانی ، یربی ویدبر اشخاصه ، كما ان لكل شخص بعینه مدبر قدسانی یدبر ذلك الشخص بعینه وهو النفوس المجردة الخاصة بكل شخص شخص وهذا التفسیر للقائلین بوجود الصور النوعية و بجوهریتها فانهم قالوا فی اثبات ان فی حقایق الأجسام^۳ فصول ذاتیة مختلفة و هی الصور

(۱) الجمع بین الرایین الحکیمین تألیف شیخ اعظم ابونصر فارابی ط گ ط ۱۳۱۳ هـ آخر شرح حکمت اشراق علامه شیرازی ص ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸ .

(۲) والظاهر : مربی قدسی درست است ولی در نسخه خطی بخط شارح علامه قدسانی ضبط شده است . و شاید فصیح قدسانی است و قدسی شهرت دارد مثل روحانی .

(۳) شیخ سعید سهروردی رضی الله عنه در مطارحات و حکمت اشراق چون صور نوعیه را انکار نموده است ناچار آثار متباین در عالم ماده را ارباب انواع مستند کرده است ، و ملا صدرا طریقه مشاء را تأیید نمود و بصور نوعیه معتقد است چه آنکه نسبت مجرد بهمة مادیات متساوی است و بدون تحقق مبادی آثار متباین در اجسام ، آثار متعدد ظاهر نمی شود .

النوعية التي يختلف بها الأجسام أنواعاً : انه يجب أن يستند الآثار المختلفة المختصة بنوع نوع من الأجسام ، الى الصور النوعية ، اذ الصور الجسمية مشتركة في جميعها ، فيستند اليها نوع واحد من الاستناد ، وهو الأعداد ، وكذا الهيزلي قابل معد مشترك فيها ، فهذه الآثار المختلفة يجب أن يستند بالصور المختلفة المعدة لتخصيص الآثار المختلفة بنوع نوع من الأجسام . ثم قالوا : لكن يجب أن يكون لكل نوع من هذه الأنواع جوهر مجرد من الملائكة الروحانية ، ذو عناية بذلك النوع ، يقوم بكلاءة ذلك النوع ، وتربيته باذن مبدع الكل جلّ اذنه وامره . فاذن اختلاف تلك الصور النوعية في جواهر الماهية وسنخ الحقيقة ، يرجع بالحقيقة الى اختلاف حقايق مبادئها المفارقة ، فان اختلاف الهيوليات ، واختلاف استعداداتها ، انما يتصحح لاختلاف التشخصات ، وانحاء الحمولات ، للاحقايق انفسها . ثم فسروا المثل الأفلاطونية بتلك الارباب الانواع الموكلة على جميع اشخاص جميع الأنواع ، بالتدبير والتسخير ، وان كان مفيد جميع الحقايق وناعل جميع الماهيات والهويات هو الباري الحق الواجب بالذات ، على وفق علمه بالنظام الاثم ، والجواهر العقلية سواء كانت ارباب الأنواع ، أو اشرف واعلى منها ، انما هي روابط فيضه ووسائل جوده كما مر غير مرة واحدة ، وتفسير المثل الأفلاطونية بالأول والثاني باطل بالبراهين العقلية كما سيجي ، وبالاخير صحيح واليه اشار بقوله : فليعلم (الى آخره) .

قوله : « فنقول اماما نحن الآن في سبيله ... » يعني : اماما نحن الآن في سبيل ابطاله من هذه التفاسير ، وهو تفسير المثل الأفلاطونية بالطبايع المرسله الموجودة في حاق الدهر ، فباطل من وجوه عديدة .

قوله : فاما أولا فلأن الطبيعة المرسله (الى آخره) والمرجع هناك ان جلالة قدر افلاطن اجل وارفع من ان يقول الطبايع المرسله موجودة في متن الدهر ، على صرافة لابشرطيتها ، اذ لا معنى لوجود الطبيعة المرسله في الأعيان الا كون الطبيعة المرسله مخلوطة في الأعيان بالوجود الذي تلك الطبيعة في حدارسها لابشرط بالقياس اليه ، ولا يمكن انفكاكها وامتيازها عن ذلك الوجود في الأعيان ، بل هي في الأعيان مخلوطة متحدة به ، ولا ينفك ولا يمتاز عنه الا في الحاظ الماهية المرسله لابشرط شيء ، أي الماهية من حيث هي هي ، فكيف يتهاى العاقل القول بانفكاك الطبيعة المرسله بما

هی‌هی عن الوجود فی الاعیان، وان امکن لعافل ان يتصور انفكاكها عن المادة والعوارض الجسمانیة فی الاعیان، فاذن لا يتصور وجود الطبيعة بما هی هی فی متن الدهر علی صرافة لابشرطیتها من دون القیام بشیء اصلاً. فقد ظهر من ذلك ان افلاطن العظیم اجل قدراً من ان يتخطی فی مثل هذه المسألة، وخفی علیه ان الماهیات الكلية بما هی کلیة، لیست موجودة فی الخارج، بل موجودة فی الخارج بعین وجودات افرادها، ولم يتنبه بالمنافاة البینه بین الوجود الخارجی، و بین العموم والاشترک، وذلك مما يتنبه به المبتدئون بالفلسف، فكیف لم يتنبه به المرتاضون بالفلسف؟ قوله: واما ثانیاً (الی آخره) حاصل هذا الوجه: انه قد تقرّر فی مقره، ان مرتبة الوجود انما هی بعینها مرتبة التشخص، اذ الوجود مساوق للتشخص، فاذا وجدت الطبيعة كانت متشخصة لامحالة، فكیف يتصور ان تكون موجودة علی صرافة ارسالها وابهامها، والعقل لا یسوغ الجمع بین المتنافیین، وكون الشیء موجوداً و مبهماً، متنافیان. اذ الوجود یقتضی التشخص، والابهام منافی للتشخص. فكون الطبيعة موجودة وكونها مبهمة متنافیان لا یجتمعان، فلا يتصور ان تكون الطبيعة موجودة علی صرافة لابشرطیتها وابهامها، والالزم المتناقضین^۱ لوجود الطبيعة فی الدهر علی الارسال والابشرطیة، متمیزة عن الهویة الشخصية مخلوطة بفردھا محال بالضرورة العقلیة. وایضاً: اذا كانت موجودة كانت متشخصة لماعرفته، فكانت وحدتها بالعدد وحدة عددیة شخصية، فكیف یجوز ان تكون موجودة علی صرافة عمومها واشتراکها، لان وحدة الطبيعة المشتركة وحادثة عددیة مبهمة، فاین تلك من هذه؟ ای فاین الواحدة العددیة الشخصية من الواحدة العددیة المبهمة؟ فانهما

(۱) نسخه مورد استفاده، نسخه موجود بخط شارح علامه است، و نسخه دیگر در دست مانیت و در موارد زیادی عبارات خالی از مناقشه نمی‌باشد، گویا نسخه موجود از شارح علامه مورد تجدید نظر مؤلف فیلسوف قرار نگرفته است و همان تحریر اول او است لذا گاهی غلط در عبارات و گاهی عدم فصاحت در نحوه تحریر مطالب دیده می‌شود با آنکه شارح علامه دارای تحریری روان و کم نظیر است و در مقام مراجعه دوم به تألیف و شرح خود می‌بایست این قبیل مناقشات را خود رفع نموده باشد ولی موفق به تجدید نظر نشده است و از جمله در این موضع باید عبارت از این قرار باشد: «لان وجود الطبيعة موجودة علی ... و متمیزه عن ... بفردھا محال».

متنافیان .

قوله : واما ثالثاً فلأن الطبيعة المرسله (الى آخره) وهذا الوجه يرجع الى ان الطبيعة المرسله اذا استقيم لها على وصف الارسال واللابشرطية، ان يتشخص دون الاكتناف بالعوارض الجسمانية، بناء على ان الوجود لا ينفك عن التشخص، يمتنع ان يتخلف عن ذلك ويتشخص بالمادة والعوارض الجسمانية ، لامتناع اختلاف الطبيعة الواحدة المحصلة النوعية ، بالتجرد والهيولانية ، مع انها يتشخص بالمادة والعوارض الجسمانية. فاذن تشخص الطبيعة المرسله، من دون الاكتناف بالعوارض الجسمانية محال من هذه الجهة ، وهذا هو المطلوب .

قوله : وبالجمله كما يمتنع (الى آخره) فظاهر لاسترفيه يعنى كما ان ماهية من الماهيات تمتنع أن تكون جوهرآ ، بأن يكون وجودها فى الأعيان لافى موضوع ، وأن تكون عرضاً ، بأن يكون وجودها فى الأعيان فى موضوع ، كذلك ماهية من الماهيات المحصلة يمتنع أن يكون مجرداً عن المادة ومقارناً بالمادة . وبالجمله كما ان الماهية فى نفسها لا يختلف حالها فى الجوهرية والعرضية ، كذلك لا يختلف حالها فى التجرد والهيولانية .

قوله : واما رابعاً (الى آخره) مرجع هذا الوجه ان الطبيعة المرسله موجودة فى الزمان والمكان بعين وجودات اشخاصها الزمانية والمكانية ، فهى من حيث هذا الوجود موجودة فى الدهر ايضاً ، اذ كل ما يوجد فى الزمان والمكان ، يوجد فى الدهر اذ الدهر وعاء الأزمنة والأمكنه بجميع ما فيها ومامعها ، فاو كانت موجودة فى الدهر على صرافة ارسالها ولا بشرطيتها من دون زمان ومكان ، لزم أن يوجد فى الدهر مرتين ، مرة من حيث الوجود الإرسالى المقدس عن الزمان والمكان ، ومرة من حيث الوجود الزمانى المكانى . وبالجمله لزم أن يوجد فى الدهر على نحوين مختلفين من الوجود ، وجود ارسالى ، ووجود شخصى ، وهذا أمر ينقبض عنه العقول السليم و القرايح المستقيمة . وفيه ان هذا انما هو محل النزاع^١ وموضع الخلاف وجعل محل

(١) يعنى اين استدلال مير درنقى مثل نورى ، مصادره بمطلوب است . براى آنكه

قائلان بمثل أفلاطونى معتقدند كه مى شود طبيعت و حقيقت واحده ، داراى مراتب متعدد و

النزاع من الفسدة خارج عن قانون المباحثة .

قوله : واما ماسلكه الشريك في الشفاء انه على هذا الظن (الى آخره) حاصل ما ذكره الشيخ في الشفاء ، انه اذا كانت الطبيعة لا بشرط شيء ، موجودة في الخارج على اللامخلوطية بالافراد ، لزم ان يرجع الالبشرطية الى البشرط لائية ، اذ حينئذ يعتبر اللامخلوطية في الطبيعة لا بشرط شيء ، على وجه الدخول ، فانها متحيثة بحيثية اللامخلوطية حثية تقييدية ، فتصير الطبيعة لا بشرط تعينها الطبيعة بشرط لا ، فاذن القول بالمثل الافلاطونية موكل الى عدم التفرقة بين اعتبار الالبشرطية واعتبار البشرط لائية اذ المستفاد من ظاهر كلام الشيخ في الشفاء : ان الظانين بالنصور والتعليمات ، لم يفرقوا بين الماهية بشرط عدم شيء ، وبين الماهية لا بشرط شيء ، لان هؤلاء لما ذهبوا الى ان للموجودات الطبيعية صوراً مجردة عن المقارنة بشيء ، وعن القيام بشيء ، موجودة في عالم الابداع ، فكانهم ظنوا : ان عدم مقارنتها بشيء ، مأخوذ فيها معتبر فيها على وجه الدخول حتى كانت مشروطة بشرط عدم ماهو خارج عن حقيقتها ، اذ لو لم يكن كذلك لما كانت محكوماً عليها بالوجود في الدهر ، بل يصير محكوماً عليها بالوجود في الدهر اذا صارت ملتفتاً اليها بعدم المقارنة بشيء ، ما في الوجود ، فهؤلاء صيروا الماهية لا بشرط شيء ، الماهية بشرط عدم شيء ، ظنوا ذلك - والاى وان لم يظنوا ذلك فلا يتمشى هذا القول منهم ، لان وجود الماهية الكلية في الخارج لا يتصور الا بمقارنتها بشيء ، زائد على نفسها ، فهؤلاء ما لم يعتبروا في الماهية لا بشرط شيء ، على وجه الدخول في وجودها الخارجى عدم مقارنتها ومخلوطيتها بشيء ، لا يتمشى هذا القول منهم . هذا هو حاصل كلام الشيخ والمصنف في صدد بيان - ان ما لزم الشيخ عليهم لا يازم عليهم ، اذ لو كان الموجودات الطبيعية ، اى لماهياتها لا بشرط شيء ، وجوداً مفارقياً غير مخلوطة وغير مقارنة بشيء ، لم يلزم ان

مختلف از وجود باشد که برخی مجرد و برخی مادی و بعضی متوسط بین این دو متحقق شوند
 کما این که استاد شارح علامه ملاصدرا در مقام دفع همین قبیل از اشکالات گوید : هذا اول
 الكلام واصل محل النزاع چون قائلان باین قول ، معتقد به وقوع تشکیک خاصی در طبایع
 جوهریه اند .

يكون عدم المخلوطية معتبراً في الماهية لا بشرط شيء على وجه الدخول، حتى يرجع
 اللا بشرطية إلى البشرط لائية، بل يجوز أن يكون معتبراً فيه على وجه العروض .
 فاذن لامقارنة الماهية بشيء لا يخرجها من اللا بشرطية إلى البشرط لائية، فما ألزمه
 الشيخ عليهم لا يلزم عليهم . واليه أشار بقوله : فلاتعويل عليه ، اذ كما أن مخالطة
 الماهية لا بشرط شيء، بالمشخصات ومقارنتها بالعوارض من حيث وجودها بوجود
 الافراد ، لا يخرج الماهية لا بشرط شيء من اللا بشرطية إلى البشرط شيئية ، كذلك
 لامخالطة الماهية لا بشرط شيء من حيث صدورها من حيث هي عن الواجب
 متميزة عن الافراد غير مخلوطة بها ، لا يخرجها من اللا بشرطية إلى البشرط لائية ،
 فاعتبار اللا بشرطية كما لا ينافي المخلوطية والاقتران بالغير ، كذلك لا ينافي
 اللامخلوطية والاقتران بالغير . وأشار إلى ذلك بقوله : وبالجمله (إلى آخره) . اذ كما
 أن للشيء المقارن بغيره اعتباران ، اعتبار بذاته بذاته ، فان ذات الشيء ذاته سواء
 كان مع غيره أو لامع غيره ، واعتبار مقارنته بغيره ، وعدم مقارنته بغيره اضافة عارضة
 له زائدة عليه ، كذلك للشيء اللامقارن بغيره اعتباران اعتبار ذاته بذاته ، واعتبار
 لامقارنته بغيره ، واعتبار لامقارنته بغيره اضافة عارضة له زائدة عليه ، فالماهية
 لا بشرط شيء اذا صدرت عن الواجب متميزة عن جميع الافراد لامقارنة بشيء من
 العوارض ، لا يخرج من اللا بشرطية إلى البشرط لائية ، اذ الماهية لا بشرط شيء
 دائماً ، هي الماهية لا بشرط شيء ، وكونها مخالطة مع غيرها ولا مخالطة مع غيرها ،
 اضافة عارضة لها زائدة عليها ، فان كونها مع غيرها و كونها لامع غيرها ،
 لا يمنع كونها نفسها ، فان اعتبار المخالطة وغير المخالطة غير اعتبار نفس الذات
 بذاته . والحاصل أن الماهية لا بشرط شيء اذا وجدت في الخارج متميزة عن جميع
 الافراد غير مخالطة بها ، لم يخرج بمجرد ذلك من اللا بشرطية إلى البشرط لائية ،
 ومن السلب البسيط أي كونه المقارنة مسلوقة عنها من غير أن يكون هناك حصول ،
 إلى السلب العدول ، أي إلى سلب المقارنة وهو اللامقارنة ، حاصل لها .

قوله : قال بعد كلامه المنقول وانت اذا فكرت (إلى آخره) أي : قال الشيخ في
 الشفاء ، ثم قال قدس سره في الحاشية بعد نقل كلام الشيخ : وانت اذا فكرت (إلى

آخره) فانورد كلامه بعبارة على نظمها بأجمعها ثم لنكر فلنوضح سبيل ادحاضه فى الوجوه الخمسة على التفصيل^١.

قال : «وأنت اذا فكرت وجدت أصول أسباب الغلط فى جميع ماضل فيه هؤلاء القوم خمسة ؛ أحدها : ظنهم أن الشئ اذا جرد من حيث لم يقترن به اعتبار غيره ، كان مجرداً فى الوجود عنه ، كأنه اذا التفت الى الشئ وحده ومعه قرين التماثل لغلط الالتفات الى قرينه ، فقد جعل غير مجاور لقرينه . وبالجملۃ اذا نظر اليه لا بشرط المقارنة ، فقد ظن أنه نظر اليه بشرط غير المقارنة ، حتى أنما ينالح أن ينظر غير مقارن ، بل مفارق ، فظن بهذا ان المعقولات الوجودية فى العالم لما كان العقل ينالها من غير أن يتعرض لما يقارنهما ، أن العقل ليس ينال الا المفارقات منها ، وليس كذلك . بل لكل شئ من ذاته اعتبار ، ومن حيث اضافته الى مقارن اعتبار آخر . فانا اذا عقلنا صورة الانسان مثلاً من حيث هى صورة انسان وحده ، فقد عقلنا موجوداً وحده من حيث ذاته ، ولكن حيث عقلناه ، ليس يجب ان يكون وحده ومفارقة ، فان المخالط من حيث هو هو ، غير مقارن على جهة السلب ؛ لا على جهة العدول الذى يفهم منه المفارقة بالقوام ، وليس يعسر علينا أن نقصد بالادراك أو بغير ذلك من الأحوال ، واحداً من الاثنين ليس شأنه أن يفارق صاحبه قواماً ، وان فارقه حداً ومعنىً وحقيقةً ، اذ كانت حقيقته ليست مدخولة من حقيقة الآخر ، اذ المعية يوجب المقارنة لا المداخلة فى المعانى .

(١) همانطورى که ذکر نمودیم عبارات متن يعنى منقول از قبسات را با حروف ۱۶ و شرح را با حروف ۱۲۱ نقل نمودیم عبارات منقول از شيخ که بعنوان اصول و اسباب پنجگانه مغالطه جهت قائلان به - مثل نوری - در شفا یاد شده است بجز وجه اول اسباب غلط مذکور ، در متن قبسات موجود نیست و شارح از حاشیه مؤلف بر قبسات نقل کرده است که در قبسات چاپی و خطی نزد نگارنده نیز وجود ندارد .

❖ قوله (س۸) : انما يصلح ان ينظر الخ فى الشفا (ط قاهره) : انما يصلح ان ينظر فيه ؛ لانه غير مقارن .

والسبب الثاني غلطهم في أمر الواحد ، فانا اذا قلنا : الانسانية معنى واحداً لم نذهب فيه الى أنه معنى عدده واحد ، وهو بعينه يوجد في كثيرين فيتكثر بالاضافة كأب واحد يكون لكثيرين، بل هو كآباء الأبناء متفرقين. وقد استقصينا القول في هذا في موضع آخر . فهو لاء لم يعلموا انا نقول الأشياء كثيرة معناها واحد ، ونعني بذلك أن أى واحد منها لو توهمناه سابقاً الى مادة هى بالحالة التى للآخرى كان يحصل منها هذا الشخص الواحد ، وكذلك أى واحد سبق الى الذهن منطبعاً فيه ، كان يحصل منه هذا المعنى الواحد ، وان كان اذا سبق واحد يعطل الآخر ، فلم يعلم شيئاً ، كالحرارة التى لو طرأت على مادة فيها رطوبة أثرت معنى آخر ، وتعرضت لذهن سبقته اليه معنى رطوبة ومعقولها لفعلت معنى آخر ، فلو أنهم فهموا معنى الواحد في هذا لكفاهم . ذلك ما اضلهم .

الثالث : جهلهم بأن قولنا : انسان كذا من حيث هو كذا شيء آخر مبين في الحد له قول متناقض كقول المسئول الغالط اذا سئل : هل الانسان من حيث هو انسان واحد أو كثير ؟ فان الانسان من حيث هو انسان انسان فقط ، وليس من حيث هو انسان شيئاً الا انسان، والواحدة والكثيرة غير الانسان، وقد فرغنا أيضاً من تفهيم هذه . (فى نسخة د ق هـ) تفهيم هذا ، وفى ع : من تفهيمهم ... فى م : تفهم .

والرابع : ظنهم أننا اذا قلنا : الانسانية يوجد دائماً باقية ، أن هذا القول هو قولنا : انسانية واحدة أو كثيرة ، وانما يكون هذا لو كان قولنا : الانسانية و انسانية واحدة أو كثيرة بمعنى واحد . ولذلك لما يجب أن يحسبوا أنهم اذا سلموا لأنفسهم ان الانسانية باقية ، فقد لزمهم أن الانسانية الواحدة بعينها باقية حتى يضعوا انسانية أزلية .

والخامس : ظنهم أن أموراً مادية اذا كانت معلولة يجب أن يكون عللها اى امور يمكن ان يفارق فانه ليس اذا كانت الأمور المادية معاولة ، وكانت التعليميات

مفارقة يجب ان يكون عللها التعليميات لا محالة ، بل ربما كان
جواهر اخرى ليست من المقولات التسع ولم يتحققوا كنه التحقيق
ان الهندسيات من التعليميات ، لا يستغنى حدودها عن المواد مطلقاً ، وان
استغنت عن نوع من المواد ، وهذه اشياء يشبه ان يكفى فى تحقيقها اصول سلف
لنا» انتهت عبارته بالفاظها^١. ونحن نقول : قد دريت أن هؤلاء القوم انما أوقفهم
فى القول بوجود الطبيعة المرسلة لا بشرط شىء وجوداً منمازاً عن وجودات الأفراد،
ظنهم أن الكلى الطبيعى لجوهر ذات الانسان المرسل من حيث نفسه ، اذ هو بحسب
وجوده من حيث نفس جوهر ذاته مجرد لا محالة عن المادة الهيولانية وعلايقها ،
والطبيعة الجسمانية وعوارضها ، فيجب أن يكون بتسحّض الاستناد الى العناية
الأولى الالهية ، فتكون بحسب نفس ذاتها المرسلة من حيث هى موجوداً من
دون مداخله شىء من الموجودات الطبيعية ، فيجب أن يكون هو بوجوده الالهى
منمازاً عن الموجودات الطبيعية ، وانما سبب غلطهم هناك اغفالهم واهمال الفحص
والفتيش عن كون الوجود الالهى لنفس الحقيقة المرسلة بماهى هى غير مصادم
لمقارنة الوجودات الطبيعية على سبيل الاتفاق ، من دون مداخله ذلك فى اعتبار
الحقيقة ، واذا تحققت ذلك فنقول : الأمور الخمسة التى ذكرها الشريك ليس من
أسباب غلطهم أصلاً ، أما الأول : فلانهم لم يجعلوا عدم اقتران جوهر الحقيقة
المرسلة الموجودة بشىء غيرها معتبراً فى نفس جوهرها الموجودة من حيث هو هو
وجوداً الهياً ، بل جعلوه لازماً على سبيل الاتفاق عن جهة اقتضاء العناية الالهية
وجود نفس الحقيقة المرسلة لا بشرط شىء ، وبمحض استنادها من حيث نفسها اليها

(١) يعنى الفاظ عبارت منقول از كتاب شفا كه در حواشى قيسات ، نسخه موجود نزد

فالسلب البسيط اي اللابشرية هناك مقارن للسلب العدولي ، أي البشرط لائية على سبيل الاتفاق ، لراجع اليها كما في وجود الحقيقة المرسله على المخالط بوجود الفرد لا يصح أن اللابشرية راجعة الى البشرط شيئية ، بل انما يصح أنها مقارنة و مخالطة اياها على سبيل الاتفاق . فاذن قدبان أن ما أورده الشريك انما له صلوح ان يورد في مقام افساد حجتهم لافي مقام ابطال مذهبه .

وأما الثاني ، فلانهم في مجادلة أن بينو اللماهية المرسله لا بشرط شيء وجودها في حيز لا بشرطيتها مباناً لوجودات الأفراد بأسرها ، فكيف يستقيم أن يقال انهم يجعلونها واحداً بعينه من الأفراد .

وأما الثالث ، فلمثل ذلك بعينه فانهم في سبيل اثبات وجود الماهية من حيث نفسها لا بشرط الوحدة والكثرة ، ولا بشرط من الأشياء مطلقاً وراء نفس جوهرها ، فكيف يقال انهم يجعلون الماهية من حيث هي هي شيئاً آخر مباناً لها في الحد .
وأما الرابع ، فلانهم يجعلون الانسانية الموجودة الباقية على شأنها أبداً ، طبيعة الانسانية المرسله بما هي هي ، لا انسانية واحدة بعينها ، أو انسانيات كثيرة بأعيانها .

و أما الخامس ، فان أصحاب القول بالتعليميات هم الفيثاغوريثيون لا الأفلاطونيون والسقراطيون ، وان أفلاطون قد ابطال القول بالبعد القار المجرد ، و الامتداد السيل المفارق ، و أقام على ابطال ذلك حججاً واضحة . ثم هؤلاء يسندون الأمور المادية الى العلل المفارقة ، ويشنون للهندسيات مبادئ أيضاً من التعليميات الموجودة في الأعيان بطبيعتها المرسله وجوداً آخر وراء مالها من الوجود بوجود أفرادها . وبالجمله أن سبيل ابطال هذه الأقاويل ماسيحيي ، سلكناه بفضل الله سبحانه لا غير ، فتثبت .

انتهى كلامه أعلى الله مقامه في الحاشية .

قوله : ثم لنکر کلام المصنف من الکر بمعنی الرجوع . ای ثم لنرجع ونوضح سبیل تعسف الشیخ فی اسناد هذه الظنون الخمسة الى الظانين بالمثل والتعليمات فاذا بلغ شرحنا هذا الموضوع فلنبده فی شرح قول الشیخ . قوله : احدها ظنهم ان الشیء (الى آخره) ای الاول من اسباب غلطهم هو : انا اذا عقلنا الشیء مجرداً عن ان یقترن بغيره ، ای اذا عقلناه من حیث هو هو لا بشرط المقارنة بشیء اصلاً ، عقلناه بشرط غیر المقارنة بشیء اصلاً ، حتی یكون مجرداً عن المقارنة بغيره فی الوجود الخارجی ایضاً . وبالجمله اذا عقلنا لا بشرط شیء اصلاً ، فقد عقلناه بشرط لا ، فذلک دعاهم الى الظن بأن المعقولات الموجودة فی العالم لما كان العقل یدرکها من دون ان یتعرض لما یقارنها ویدرکها مجرداً عما یقارنها ، فالعقل لا یدرک من هذه الموجودات المعقولة الا المفارقات منها .

قوله : وليس كذلك (الى آخره) ای وهذا الظن فاسد ، اذ لکل شیء اعتباران ، اعتبار ذاته بذاته ، واعتبار مقارنة ذاته بغيره ، واعتبار ذاته فی نفسه علی النحو الذی ذکرنا تبیل هذا ، غیر مقارنة ذاته بغيره فی العقل ، فانه مجرد عن غیره فی العقل . واما فی الوجود ، فلا یكون مجرداً عن غیره ، بل مقارن بغيره . فانا اذا عقلنا الانسان من حیث اعتبار هو انسان وحده ، ای بما هو انسان من دون ملاحظة غیره ، فقد عقلنا موجوداً وحده ، وهو الإنسان من حیث ذاته فقط ، ای الملحوظ حیثئذ هو نفسه فحسب ، وفی هذه الملاحظة لیس یجب ان یكون هو انساناً وحده ، وهو مفارقاً عن غیره ، فان الإنسان الموجود وان کان مخالطاً ومقارناً بغيره ، لکن المخالط والمقارن ای الإنسان من حیث هو هو ای بما هو انسان ، غیر مقارن و غیر مخالط علی جهة السلب البسیط ، اذ الإنسان بما هو انسان لیس بعینه غیر مقارن ، فیسلب عنه المقارنة بشیء سلباً بسیطاً ، ای سلب ثبوت تلك المقارنة ، لاسلباً عدولياً ای ثبوت سلب المقارنة عنه ، حتی یكون عدم المقارنة معتبراً ومأخوذاً فیہ علی وجه الدخول ، ویفهم منه المقارقة عن الفیر بحسب القوام ، ای یكون المفارقة داخله فی قوامه . فان ذلک ایضاً ضرب من الخلط والمقارنة ، والخلط والمقارنة خارجان عن ذات الإنسان بما هو انسان ، فانهما غیر داخلان فی حده ، فانه من حیث ذاته لیس مقارناً بشیء سلباً بسیطاً ، اذ یسلب عنه جمیع ما هو غیره سلباً بسیطاً ،

لكن سلب الشيء عنه في مرتبة ذاته لا يوجب سلبه عنه في الواقع. وليس يعسر علينا ان نلاحظ واحداً من الاثنين وهما الماهية من حيث هي هي، وعوارضها، اذيسرنا ان نلاحظ ماهية الإنسان التي ليس من شأنها ان يفارق صاحبها، يعني عوارضها قواماً اي بحسب قوام الوجود الخارجي، وان فارقها بحسب الحد والمعنى والحقيقة، اذ حقيقة العارض ليس داخلاً في حقيقة الانسان، اذ معية ماهية الانسان بعوارضها موجب للمقارنة بحسب الوجود لا المداخلة بحسب المعنى. فان معنيهما متغايران، وان كانا متقارنين في الوجود. فالإنسان بما هو انسان شيء، وكل من عارضه كالعموم وكالخصوص والكلية والجزئية والوجود شيء آخر، وان كان في الوجود مع واحد منها سوى العموم. وبالجملـة : ماهية الإنسان بالقياس الى عوارض نفسها وان لم يخلو عن احد طرفي المتقابلين في الوجود، لكن حيثية نفسها غير حيثية ذلك العارض في المعنى. فحاصل هذا الوجه في باب غلط القائلين بالصور والتعليـمات على ما افاده الشيخ يرجع الى ان هؤلاء لم يفرقوا بين ان يكون الشيء مجرداً عن قرينة او غير مأخوذ مع قرينة في العقل. وبالجملـة لم يفرقوا بين الماهية بشرط عدم شيء وبين الماهية لا بشرط شيء، وهذا هو منشأ هذا الظن الفلـط، مع ان الفرق واضح بين اقتضاء السلب، وسلب الاقتضاء. فالإنسان بما هو انسان صـح ان لا يقتضي عموماً ولا خصوصاً، ولم يصح ان يقتضي عدم كونه عاماً أو خاصاً، اذ لو اقتضى سلب العموم لم يكن انسان عام، ولو اقتضى سلب الخصوص لم يوجد منه خاص، ولو اقتضى سلبها لم يوجد أحدهما، ولو اقتضى الخصوص لم يكن عام، ولو اقتضى العموم لم يوجد خاص، ولو اقتضاهما لزم اجتماع المتناقضين في كل فرد منه، بخلاف ما اذا لم يقتض شيئاً من العموم والخصوص، فيحتمل الجميع، ولا يلزم الجميع. ولـاجل ان الإنسان بما هو انسان لا يقتضي شيئاً ولا شرطاً، يجب ان يكون الفرق متحققاً بين الإنسان بما هو انسان بلا شرط زائد، وبين الانسان بما هو انسان بشرط لاشيء زائد، والاول موجود خارجاً وذهناً، بخلاف الثاني— حيث لا يوجد الاعتبار بالذهن، اذ لو وجد في الخارج لكان متحققاً مع وجوده الشخصية ووحده. (هذا خلف) اذا المفروض انه مجرد الماهية الانسانية. واما الإنسان بلا شرط شيء آخر، فانه موجود في الخارج، وان كان مع الف شرط يقارنه من اسباب خارجه عن نفس الماهية

الإنسانية (فليتعرّف) .

قوله : والسبب الثاني غلطهم (الى آخره) ظاهر لاسترفيه وهذا الوجه في باب غلطهم يرجع الى أن هؤلاء لم يفرقوا بين الوحدة العددية النوعية المبهمة وبين الواحدة العددية الشخصية . فانهم زعموا : أن الواحد اذا كان موجوداً في كثير ، يلزم أن يكون واحداً بعينه موجوداً في الكثرة موصوفاً بصفات متقابلة موضوعاً لأوضاع متخالفة . وبالجمله يزعمون أن الماهية من حيث هي واحدة بالوحدة العددية الشخصية في الخارج ، فقد عرض لها جميع الشخصيات الخارجية ، فماهية الإنسان من حيث عرض لها تشخص زيد بعينها ، يعرضها تشخص عمرو ، حتى يكون إنسانية زيد ، بعينها إنسانية عمرو ، وهي واحدة بالوحدة العددية الشخصية وانما التغاير بينهما بمجرد الإضافة والاعتبار ، كنسبة أب واحد لأبناء كثيرة ، فهم يزعمون أن للكل وجود على أن ذلك الوجود عارض لشيء واحد معين من جملة الأشياء ، فيكون ذلك الشيء انساناً مثلاً هو ذات واحدة بالوحدة الشخصية ؛ بعينها موجودة بوجوداتها المعينة للكثيرين كزيد وعمرو وخالد . وهذا الوهم فاسد يحكم بفساده من له أدنى تمييز ومعرفة . اذ لو كان معنى واحداً بالعدد في أشخاص كثيرة ، لزم اجتماع الأضداد في موضع واحد ، وهو محال . وجه اللزوم أن هذه الأشخاص بوصف بصفات متضادة متقررة غير مضافة كالسواد والبياض والعلم والجهل اعني الصورة المطابقة للواقع والصورة المخالفة ، وكلاهما وجوديان بينهما غاية الخلاف فالتقابل بينهما تقابل التضاد . وكذا يلزم اجتماع المتقابلين بالعدم والملكة في موضع يتصف بعضه بالحركة ، وبعضه بالسكون ، وكذا يلزم تقابل التضايف لكون بعضها أب وبعضها ابن ، فيلزم كون انسان واحد اباً لنفسه وابناً لنفسه ، والتوالي بأسرها باطلة ، فكذا المقدم ، وهو كون الإنسانية واحدة بالعدد وحدة شخصية مشتركة بين كثيرين . هذا هو حال النوع بالنظر الى الأشخاص ، لكن المفسدة في الجنس بالنظر الى الأنواع افحش وأشنع ، اذ يلزم اجتماع الأمور المتقابلة الذاتية فضلاً عن المتقابلة العرضية ، اذ في الأول يلزم أن تكون ذات واحدة موصوفة بعرض ومقابله ، وفي الثاني يلزم أن تكون ذات واحدة ذاتاً ومقابلاً لتلك الذات ، فيلزم أن يكون حيوان واحد بالعدد ناطقاً وغير ناطق ، بل انساناً وغير انسان ، لأن النوع والفصل

واحد في الوجود والجعل . والفطرة السليمة حاکمة باستحالة اجتماع الاعراض المتقابلة كأعراض زيد واعراض عمرو في موضع واحد فضلاً عن اجتماع الذاتيات ومقابلاتها . فالكل من حيث ماهيته كلية مشتركة بين كثيرين ، ومن حيث وجوده شخصية ، أو من حيث اضافته الى الجزئيات الخارجية كلية ، ومن حيث حاله في نفسه شخصية . فاذن الطبيعة الكلية كالإنسان المطلق لا يمكن أن يكون مع وصف الكلية موجودة في الخارج ، بل انما وجودها في العقل . فان طبيعة الإنسان بما هو انسان شىء ، وانها كلية موجودة شىء ، غير انها انسان ، فاعتبار ذاتها كلية موجودة شىء يلحقها مع الوجود ، لكن لافي الخارج ، بل في العقل . والى هذا اشار بقوله : فهو لا لم يعلموا انا نقول : الاشياء كثيرة ؛ ان معناها واحد ، ففي هذا الكلام ايما خفى الى أن المعنى الواحد الذي هو العموم والكليّة كما يعرض للماهيّة في العقل بالقياس الى الاشخاص الخارجية ، كذلك يعرض لها بالقياس الى الاشخاص الذهنيّة اذ كما ان للحيوان والإنسان مثلاً وجودات شخصية خارجية فوق واحد ؛ وكل من معنى الإنسان والحيوان مشترك بين الاشخاص الخارجية على معنى أن كل من معنى الإنسان والحيوان حاصل بعد تجريد الماهيّة المتحققة في الخارج عن لواحقها المادية ، اذ لكل عاقل أن ينتزع مثلاً من أفرادها الإنسانيّة كزيد وعمرو وبكر بحذف أعراضها وزوايدها المشخصة صورة واحدة بحيث اذا تلبس بتشخص زيد مثلاً كانت زيداً ، واذا تلبس بتشخص عمرو كانت عمرواً ، وهكذا في كل شخص ؛ كذلك اذا سبقت من واحد منها صورة الى العقل بعد تجريده عن الزوايد وتأثير العقل عنها ، لم يكن حصول أخرى من شخص آخر وتأثيره عين الأول ، الا ان ينمحي الأول . لاستحالة اجتماع المثليين فتعددها بتعدد النفوس العاقلة اياها . فلجميع حد واحد مشترك نسبته اليها نسبة كل منها الى الخارجيات ، لكن الخارجيات يحتاج الى تغييرات و تجريدات كثيرة عن زوايد كثيرة حتى يحصل منها صورة عقليّة ، بخلاف تلك الصور ، اذ لا فرق بين كل منها وبين ما يجمعها ويشترك الجميع الا بالاعتبار حيث ينتزع منها من تجريد صورة أخرى مثلها في تمام الحقيقة ، لكن مع اعتبار العموم والاشترك لها والخصوص الإضافي لهذه ، فهذه الصورة ان كانت بالقياس الى الاشخاص الحقيقية كليّة ، فهي بالقياس الى النفس الجزئيّة المكتنفة بالتعلقات المادية المتكثرة بالعدد

حيث يتكثر الأبدان بالعدد التي انطبعت فيها كما هو المشهور جزئية ، وهي واحدة - فمن أمثالها من الصور الحاصلة في العقول الجزئية .

فالطالب الذي له يدباسة في الحكمة ، وفي نفسه قوة منضجة للفلسفة ، علم ان لكل من الصور التي في النفس ، نسبة الى أمور في الخارج تجعلها كلية بمعنى ان كلا من الخارجيات اذا جرد عن خصوصياته حصلت منه صور كما حصلت من غيرها ، وكلما سبق الى الذهن من تلك وتأثرت منه النفس لصورة لم يكن لغيره تأثير جديد الا بعد ان يمحى الاثر الاول . وبالجمله كلما سبق الى النفس من هذه الصور لم يكن لغيره من جنسه تأثير جديد ، وهذا هو معنى مطابقة المعنى الواحد للكثيرين . فالمراد بكون الأشياء الكثيرة معناها واحد ، ان الطبيعة الموجودة بوجود الأشياء الكثيرة أي بوجود الأشخاص ، هي التي اذا جردت عن العوارض المادية وحصلت في العقل تعرضها الكلية أي العموم والاشتراك بين الأشياء الكثيرة ، فانها اذا قارنت بمادة كل شخص من اشخاصها وباعراضه ، كان عين ذلك الشخص . مثلاً انسانية زيد الذي سابق على عمرو ، اذا قارنت عمرو وأعراضه ، كان عمرواً . فاذن لاشخاص الإنسان معنى واحداً ، وهو معنى الإنسانية . وبالجمله معنى ذلك ، ان المعنى الواحد المعقول في النفس وهو الكلي ، مطابق لكل واحد من جزئياته في الخارج او في الذهن على معنى ان ما في النفس لو وجد في أي شخص من الأشخاص الخارجية والذهنية أي يصير متشخصاً بتشخصه ، لكان ما في النفس ذلك الشخص بعينه ، فحاله بالقياس الى جميع افراده على السوية من غير تفاوت اصلاً ، فأفراد الكلي براسها معناها واحداً هو معنى ذلك الكلي ، ووحدة ذلك الكلي وحدة عددية مبهمه لا ينافي الكثرة ، أي كثرة الوجودات الخارجية .

وبالجمله العموم والكليّة عند استادنا الذي من ائمة الحكمة لا ينافي التعمين العقلي والوحدة العقلية ، فالذي اشتهر عند الجمهور من ان الماهية في الذهن كالانسان مثلاً من حيث كونها متشخصة بالمشخصات العقلية ليست بكليّة ، ليس

(۱) يريد تقرير ماسمع تحقيقه من استاذہ الأجل الأكرم وراى تقريره وتحريره في آثاره

وكتبه : آنکه فرق بين کليّت وجزئيت آن نيست که قوم تقرير نموده اند بل که بايد دراين مسأله طريقی ديگر پيمود لان الماهية ليست بكليّة ولا جزئية .

بمرضى عنده^۱ نعم تلك الماهية من هذه الحيشة غير محمولة على الاشخاص الخارجية اذ الحمل عبارة الاتحاد في الوجود. واما الاشتراك والعموم ، فهو ضرب من الإضافة الوجودية . اعنى استواء نسبة ذلك الوجود ، الى وجودات الاشخاص^۲ الخارجية . وتحقيق ذلك على الوجه الأبسط مذكور في كنه سيما الاسفار الاربعة .

لا يقال : ان الطبيعة الموجودة في الذهن لها ايضاً هوية موجودة متخصصة بأمور ، كقيامها بالنفس ، وتجردها عن المقدار والوضع ، فيمنع اشتراكها . فكلية الصورة الذهنية ان كانت باعتبار المطابقة على الجزئيات ، فالجزئيات ايضاً مطابق بعضها بعضاً ، بمعنى ان الإنسانية التي في زيد لو تشخصت بتشخص عمرو ، لكانت عين عمرو ، فيازم ان تكون الجزئيات كلية .

لاناقول : الكلية هي مطابقة الصور العقلية ، لأمور متكررة ، لامن حيث كونها ذات هوية قائمة بالذهن ، بل من حيث كونها ذاتاً مثالية ادراكية غير متأصلة في الوجود ، فهي وجودها كوجودا لآلال المتقضية للارتباط بغيرها من الجزئيات ، سواء كانت ذهنية او خارجية ، وسواء تقدمت هذه الطبيعة الكلية على الجزئيات او تأخرت ، اذ من الكلي ما يتقدم على الجزئيات في الأعيان ، كتصورات المبادئ لمعولاتها - فيسمى ما قبل الكثرة - ومنه ما يتأخر عن الجزئيات ، كعلومنا الكلية المنتزعة من الجزئيات الخارجية ، فيسمى - ما بعد الكثرة - فهذا الوجه يصح اشتراكه بينها ، لتساوي نسبة اليها دون نسبة واحد منها الى البواقي ، ويرجع ذلك الى أن التعيين العقلي لا ينافي الكلية والاشترك . وهذا امر فرغنا عن بيانه فيما مضى بضرب آخر من الكلام .

قوله : والثالث جهالهم (الى آخره) وهذا السبب الثالث يرجع الى ان هؤلاء اشتبه

(۱) اي عند الاستاد الذي كان من اعظم مشايخ الحكمة والمعرفة في الأدوار الفلسفة .
 (۲) چه آنکه مشاهده امور خارجيه ورؤيت حقايق ماديه و تناس قواى مادی باظواهر و حصول فعل و انفعال مقدمه احساس ، بحیث و حرکتی در باطن وجود و تحولی در غیب قواى انسانی حاصل شود ، و نتیجه این سلوک باطنی ، شهود اصل هر حقیقت ظاهر است در مقام باطن آن شیء چه آنکه بواطن حقايق انواع موجود در عالم ماده باعتباری متحدند و هر عقل مجرد عرضی خود را در ذات رفیق خود ، مشاهده می کند .

عليهم الامر في مباينة الشيء للشيء بحسب الماهية والحد ، بمباينته لذلك الشيء بحسب الوجود والهوية ، اذ حاصله : انه وقع لهم الاشتباه والخلط بين معنى الماهية وبين تجريدها عما هو خارج عنها ، اذ وقع لهم الجهل بأنه اذا قيل : الإنسانية التي في زيد من حيث هي انسانية ، هل هي كذا ؟ كان ذلك كالمتناقض . فان كونها من حيث هي معناه انها انسانية فقط غير ملتفت فيها الى شيء آخر ، وكونها في زيد معناه انها انسانية وشيء آخر هو زيد ، والخلط والتجريد متناقضان ، فكيف يجتمعان معاً ؟ فاذن قولنا : الإنسانية التي حصلت في زيد وصارت زيدا في الوجود وقد جردناها عن هذه الخصوصية ، وعن كونها في زيد . فهل هي كذا قول متناقض . لأن في مثل هذه الملاحظة يقع الخلط بين اعتبار الإنسانية واعتبار غيرها ، وأقله اعتبار الإطلاق فانه أيضاً ضرب من التقييد . ومرتبة الماهية من حيث هي خارجة عنها الإطلاق والتقييد ، والخلط والتجريد ، فانها مما لا يدخل في حدها . فهؤلاء يجهلون بأن قولنا الإنسان من حيث كذا ، شيء آخر مبين للإنسان في الحد قول متناقض .

قوله : والرابع ظنهم (الى آخره) اى : والسبب الرابع في وقوعهم في هذا الظن الغلط ، هو انهم يظنون اذا قلنا : ان الإنسانية توجد دائماً باقية ، كان قولنا : انسانية واحدة توجد دائماً ، فلزمهم ان الإنسانية الواحدة بعينها باقية ، فانهم وضعوا انسانية ازيلية ، اذ اثبتوا للإنسان - بشرط لا - وجوداً مجرداً في عالم العقل ؛ واحد بالعدد قائم بذاته - لا في مادة - لما مر ان للطبيعة اى : للماهية الكلية اعتبارات اربعة ، اعتبار : انها طبيعة من غير شرط وقيد ، واعتبار : انها من شأنها ان ينتزع منها صورة عقلية ، واعتبار انها صورة معقولة بالفعل ، واعتبار : انها بحيث اذا قارنت بمادة كل شخص من اشخاصها ، كان عين ذلك الشخص . فهذه اعتبارات اربعة ، والماهية بالاعتبار الاول ، لا يأتى ان يكون في الأعيان ، بل الإنسان بما هو انسان موجود في الأعيان بوجود الاشخاص الخارجية كمار ، وليست بحسب هذا الاعتبار كلية ، وكذا بالاعتبار الثاني ليست كلية ، وكذا باعتبار الرابع ليست كلية بالفعل ، ولو جعل احد كون الماهية اذا وجدت في الذهن عرضها الكلية ، او بحيث اذا قارنت بمادة شخص واعراضه ، كان ذلك الشخص معنى الكلية ، فذلك مجرد اصطلاح

ولاحجر في الاصطلاحات ، فيكون الكلي بهذا المعنى موجوداً في الخارج ؛ لكن الكلي المتنازع فيه وهو الكلي بمعنى المحمول على كثيرين او المشترك بينها غير موجود الا في العقل مجرداً عن اللواحق والأعراض . فالماهية باعتبار الثالث كلية ، لكن لا بد ان تكون منطبقة في ذهن من الاذهان ، عند الشيخ الرئيس . وعند افلاطن العظيم جاز وجودها بنفسها غير قائم بشئ ، في عالم العقل ، واحد بالعدد ، غير متكرر بالعدد .
قوله : الخامس ظنهم (الى آخره) مرجع هذا الوجه : أنهم يحسبون أنه اذا كانت أمور مادية معلولة ، لا يجب ان يكون عليها أموراً مفارقياً ، اي أموراً مفارقة ، سواء كانت جواهر مفارقة ، او تعليميات مفارقة . وبينوا ذلك بأنه اذا كانت أموراً مادية معلولة ، وكانت التعليميات مفارقة ، لا يجب ان يكون عليها التعليميات المفارقة ، بل يجوز ان يكون عليها جواهر مفارقة ، ولا يكون شئ ، من المقولات التسعة العريضة ، لكن هؤلاء لم يتحققوا من التعليميات الهندسيات التي لا يستغنى حدودها عن المواد مطلقاً ، كما تعرفه سابقاً ، فلا يجوز ان يكون مطلق التعليميات ...

هذا تقرير كلام الشيخ في حكاية مذهب التعليميات^١ والمثل . لكن المشهور من مذهب افلاطن ، ان أموراً مادية ، اذا كانت معلولة ، يجب ان يكون عليها ايضاً من نوعها ، لكن وجود شديد عقلي مفارقي ، يفيض منها او بواسطتها الوجود على هذه الأمور المادية المعلولة ، على قدر استعدادها ، فهو الأصل في نوعها ، وهذه كالفروع ، ونسبته اليها نسبة مقوم الماهية وذاتيات الماهية^٢ الى الماهية ، لأن وجوده مقوم وجوداتها . وبهذا الوجه يصح اشتراكه بينها لتساوي نسبته اليها دون نسبة واحد منها الى البواقي ، وان لم يحمل معناه ومفهومه عليها . واذا عرفت شرح كلام الشيخ فلنشرع الى شرح كلام المصنف .

قوله : ونحن نقول قد دريت (الى آخره) مقصود المصنف ان هؤلاء انما وقعوا في

(١) رجوع شود بكتاب شفا ط قاهره الجمهورية العربية المتحدة قسم الهيات .

(٢) بل كنسبة قوام وجود العلة لمعلوها ، لان وجود العلة كأمر خارج عن المعلول بمعنى الحيثية التعليقية التقيدية . وان كان في مانحن بحدود تحقيقه المقوم من نسخ المتقوم لأن المقوم بمنزلة الأصل والمتقوم به فرعه وعكسه .

هذا الظن الغلط ، لأباسب ذكرها الشيخ ، بل بسبب أنهم لما راوا أن العلة الفاعلية ،
 أي العناية الأزلية الإلهية ، لما كانت كافية في وجود المعاني الكلية ، كالإنسان المطلق ،
 لعدم افتقارها إلى غير فاعلها من قابل يقبل وجودها ، ومن أمكان استعدادي سابق
 على وجودها ، لكونها مجردة عن المواد ، وعن جهات القابلية والاستعداد ، فيكفي
 في صدورهما عن الواجب إمكاناتها الذاتية ، فهي أي المعاني الكلية صادرة عن الواجب
 بانفرادها ، من دون المقارنة بالمادة ، وبشيء من الأسباب القابلية ، وبفرد من أفرادها
 الطبيعية . لكن ذلك وهم باطل ، إذا المعاني الكلية وإن يفتقر في صدورهما عن
 الواجب إلى شيء آخر غير الواجب ، لكن ذلك لا يضر بكونها موجودة بعين وجود
 أفرادها الطبيعية على سبيل الاتفاق ، من دون أن يكون ذلك داخلًا في اعتبار حقيقتها
 فإنها إذا وجدت في الخارج كانت متحققة في الخارج مع وجودها وتشخصها ،
 إذا التشخص أما مساوق للوجود ، وأما لازم له ، فلامعنى لوجودها في الخارج لا بوجود
 أشخاصها ، بل على صرافة إرسالها ، منمازًا عن وجود أشخاصها . وهذا هو سبب
 غلطهم في هذا المقام ، للأسباب التي ذكرها الشيخ . فذكر أولاً على سبيل الإجمال
 أن كلامهم يرى عما نسب إليهم الشيخ من أسباب غلطهم ثم ذكر ذلك على سبيل التفصيل
 بقوله : وإذا تحققت ذلك ، فنقول : الأمور الخمسة التي ذكرها الشريك ، ليس من
 أسباب غلطهم أصلاً . أما الأول ، فلأنهم لم يخلوا (إلى آخره) وحاصله : أن هؤلاء لم
 يجعلوا عدم اقتران الطبيعة المرسلّة الموجودة بشيء من الأشياء غيرها ، معتبراً في
 نفس الطبيعة المرسلّة على وجه الدخول من حيث صدورهما عن العناية الإلهية صدوراً
 مفارقياً ، ووجودها عنها وجوداً الهياً ، حتى لم يفرقوا بين الطبيعة بشرط عدم شيء ،
 وبين الطبيعة لا بشرط شيء . بل هؤلاء جعلوا عدم اقتران الطبيعة بشيء غيرها ، لازماً
 ماله على سبيل الاتفاق ، إذا العناية الإلهية مقتضية لوجود نفس الطبيعة المرسلّة لا بشرط
 شيء ، فالابشريطية بزعمهم مقارن للبشرط اللائبة على سبيل الاتفاق لا على سبيل
 كون البشرط لائبة داخلية في اللابشريطية ، حتى يرجع اللابشريطية إلى البشرط لائبة .
 كما أن الطبيعة المرسلّة إذا وجدت مخالطة بوجود فردها ، ليس أحداثها بفردتها
 معتبراً فيها على وجه الدخول ، حتى يرجع اللابشريطية إلى البشرط شيءية ، بل
 ذلك الإقتران لازم لها ، على سبيل الاتفاق ، فإنها صادرة عن الواجب على التخالط

بوجود الفرد . فظهر ان لامقارنة الطبيعة بشيء كما هو مذهب هؤلاء ، لا يخرجها من
اللاشرطيّة الى الشرط لائيّة ، ولا يلزم ذلك عليهم اصلاً . وبالجمله ذلك هو الذي
اورده الشيخ عليهم ، وقد عرفت أنه لا يرد عليهم .

قوله : فاذن قد بان أن ما اورده الشريك انما له صلوح ان يورد في مقام افساد
حجتهم (الى آخره) اذ حجتهم ان المعاني الكليّة لما كانت في صدورهما عن الواجب غير
مفتقره الى شيء غير الواجب ، فهي صادرة عنه من دون التخالط بوجود فردها .
وما ذكره الشيخ يدل على فساد ذلك ، اذ حاصله ان المعاني الكليّة اذا كانت مجردة
بحسب الذوات ، فما يلزم أن يكون مجردة بحسب الوجود ايضاً ، حتى يكون موجودة
من دون التخالط بوجود فردها . اذ وجود الطبيعة بما هي طبيعة مجردة عن العوارض
المشخصة غير متصورة ، اذ كون الطبيعة موجودة في الخارج على صرافة ارسالها ،
معناه : ان الطبيعة موجودة في الخارج لاعلى التخالط بالعوارض المشخصة ، بل على
فقد جميع العوارض المشخصة ، وامكان التلبس بها ، وظاهر انها اذا كانت موجودة
كانت متشخصة ، اذ التشخيص مساوق للوجود ولازم له ، فالطبيعة في الوجود لا بد
أن تكون متشخصة ، والتشخيص منافي للإرسال ، فكيف يجوز ان تكون موجودة على
صرافة ارسالها ، بل لا بد ان تكون موجودة بوجود فردها ، وداخله في افرادها بحسب
التحليل لاخرجة عنها ، اذ لمقل أن يحلل الفرد الى الطبيعة ، والى التشخيص ، لكن
الطبيعة بما هي هي ، لا بما هي موجودة ، مجردة عن المقارنة بالفرد ، وعن المخالطة
بالتشخيص ، فانها بحسب ذلك طبيعة فقط . فالطبيعة المرسله ليست من جهة ماهي
مرسله موجودة ، فان جهة الوجود منافي لجهة الإرسال ، اذ مجرد اعتبار الوجود
يخرجها عن حد الإرسال ، لكون الوجود مساوقاً للتشخيص .

قوله : «لا في مقام ابطال مذهبهم ...» يعني : ما اورده الشيخ لا يصلح ان يورد في
مقام ابطال مذهبهم كما عرفت قبيل هذا فتذكر .

قوله : واما الثاني فلأنهم (الى آخره) يعني : السبب الثاني الذي ذكره الشيخ من
اسباب غلطهم ، ليس من اسباب غلطهم ، اذ السبب الثاني لغلطهم على ما ذكره الشيخ ،
يرجع الى أنهم لم يفرقوا بين الوحدة المهمة النوعية ، والوحدة العددية الشخصية .
ولا يجوز أن يكون هذا هو سبب غلطهم ، فان هؤلاء انما هو في مقام بيان أن للماهية
المرسله وجود على صرافة لا بشرطيّتها غير وجودات افرادها ، فكلامهم في هذا

المقام يرجع الى ان الماهية المرسله موجودة بالوجود الذي بحسبه تكون واحدة بالوحدة المبهمة ، ومنمازة عن وجود فردها الذي يكون فردها بحسب ذلك الوجود الشخصية، فكيف يتهيأ لأحد ان يقول : هؤلاء يجعلون الطبيعة المرسله موجودة على الوحدة الشخصية حتى ورد عليهم : انهم لم يفرقوا بين الوحدة العددية المبهمة وبين الوحدة العددية الشخصية. قوله : واما الثالث، فلمثل ذلك بعينه (الى آخره) اذ السبب الثالث الذي عد الشيخ من اسباب غلطهم هو : ان هؤلاء لما يجعلون الماهية من حيث هي موجودة بذاتها لا بمقارنة شيء آخر ، ويجعلونها ممتازة عن افرادها الطبيعية الخارجية . فعندهم لا محالة الماهية من حيث هي لا بشرط المقارنة ، شيء آخر مبينة في الحد للماهية ، وهو امر باطل في نفسه ، اذ القول بأن الماهية من حيث هي هي ، شيء آخر قول متناقض ، اذ الماهية من حيث هي هي ، انما هي الماهية فقط ، وليس من حيث هي هي شيئا آخر غير الماهية ، فالوجود اذا كانت ماهية من حيث هي ماهية ، لا يصدق عليه انه شيء آخر غير الماهية ، اذ لا منافاة بين كون الماهية موجودة ، وبين كونها ماهية ، بل الاول يؤكد الثاني مع ان الماهية الموجودة ليست الماهية فقط ، اذ الوجود سواء كان عقليا أو خارجيا امر زايد على الماهية في التصور ، وكذا الوحدة ، وان كان كل منهما متحدا معها في الخارج . هذا هو محصل ايراد الشيخ عليهم ومقصود المصنف ، ان هذا اليراد لا يرد عليهم بناء على ان هؤلاء انما كانوا في صدد اثبات وجود الماهية من حيث ذاتها لا بشرط المقارنة والمخالطة ، بوجود افرادها ، ولا بشرط الوحدة والكثرة ، فلا يتمشى لهم القول بأن الماهية من حيث هي هي ، شيئا آخر مبيناً للماهية في الحد.

قوله : واما الرابع (الى آخره) اذ السبب الرابع غلطهم على ما ذكره الشيخ، يرجع الى انه قد وقع الغلط ، في رأى هؤلاء ايضا ، من جهة ظنهم بأننا اذا قلنا : ان الانسانية توجد دائما باقية ، كان كقولنا : انسانية واحدة او كثيرة توجد دائما. وهذا باطل كما حررناه عند شرح ما ذكره في بيانه قبيل هذا . ومقصود المصنف ان ذلك لا يرد عليهم اصلاً ؛ بناء على ان هؤلاء لما يجعلون الطبيعة الإنسانية بما هي طبيعة انسانية مرسله موجودة باقية ، فيجعلون الإنسانية الواحدة بالوحدة المبهمة موجودة باقية ، ولا يجعلون الإنسانية الواحدة بالوحدة الشخصية باقية دائماً.

قوله : واما الخامس (الى آخره) تقرير هذا السبب الخامس على طبق ما ذكره الشيخ ، هو : ان اسندوا الامور المادية الى اى علّة مفارقة ؛ سواء كانت العلة من التعليمات المفارقة ، او كانت من الجواهر المفارقة الغير الواقعة تحت المقولات التسعة العرضيّة . لكن ذلك وهم سخيف ادى اليه قلة التحصيل ، وعدم التحقيق بأن الهندسيات التى ليست مفارقة عن المواد مطلقا من التعليمات ايضا ، فلا يتصح القول بأن علة الامور المادية يجوز ان يكون التعليمات المفارقة لكون الهندسيات ايضا من التعليمات ، مع عدم كونها مفارقة عن المواد مطلقا . لان حدودها غير مستغنية عن مطلق المواد ، وان كانت مستغنية عن نوع من المواد . بيان ذلك انه : لا يمكن للوهم ان يتصور سطحاً مجرداً فى الوجود لاجسم معه ، او خطاً لسطح معه ، او مجرداً عن الجسم سواء معه السطح ام لا ، وكذا لا يمكن له ان ينصور نقطة مفارقة عن غيره ، او عن الجسم ، سواء كانت مع الخط اولاً . ومن ظن انه يمكن للوهم هذه التصورات ، فقد افترى على الوهم امراً كاذباً . كيف وهذه اطراف ونهايات وضعية ، فلا بد ان يكون اطراف ونهايات لاشياء اخر ، اذ الشئ لا يمكن ان يكون طرف ونهاية لنفسه ، فهى غير مستغنية عن مادّة ما ، وان استغنيّت عن نوع من المادّة ، فمن فرض سطحاً مجرداً لا يكون طرفاً لشيء ، فلا بد ان يفرض له وضعاً خاصاً يقبل اشارة حسيّة ، فيكون معروضاً له جهتان ، بحيث اذا انتقل الصابر اليه من كل واحدة من الجهتين يلقى كل من الصابرين عند الوصول جانباً غير مألقيه الصابر الاول ، فيكون منقسماً فى الوهم ما فرض انه غير منقسم فى الوهم ، فالذى فرض انه سطح فى الوهم ، لزم ان يكون غير سطح فى الوهم ، بل لزم ان يكون جسماً ذو ثخانة . هذا خلف . فان السطح هو نفس الحد والنهاية ، لاشئ ذو حدين ونهايتين ، فاذا توهم السطح بحيث يكون نفس الحد من الواحد من حيث هو حد واحد او نفس النهاية لجهة واحدة من حيث هى الجهة الواحدة ، او يكون نفس الجهة الواحدة من غير ان يتصور انفصاله وانقسامه الى جهة اخرى ، لاشك ان فى جميع هذه التوهمات والاعتبارات لابد ان يكون متصوّر فى الوهم معه ما هو نهاية غير منفكة عنه فى التوهم ايضا ، واذا كان حاله فى الوهم كذلك فبالطريق الاولى فى الوجود كذلك . وكذلك حال الخط بالقياس الى السطح ، وحال النقطة بالقياس الى الخط ،

وحال الجسم التعليمى بالقياس الى الجسم الطبيعى ، اذ الجسم التعليمى ليس وجوده الاكون الجسم الطبيعى على تعين خاص ، كما يتقرر فى مقره فهو من العوارض التحيلية للجسم الطبيعى . كما الخط للسطح والسطح للجسم التعليمى ، والنقطة للخط ، و ليس لشيء منبعا عروض خارجى يازمه تباير وجودى ، فالتعليميات من العوارض التى لايفك معروضاتها عند التحقيق لافى الخارج ولا فى الوهم . لكن اصحاب فيثاغورث ذهب الى أن الصور التعليمية كما كانت مسفنية عن المادة فى الحد والماهية كذلك مستفنية عن المادة فى الوجود والهوية . ولهذا ذهبوا الى ان الصور التعليمية مجردة عن المادة . بخلاف الصور الطبيعية . ففرقة منهم ذهبوا الى جوهرية الكم المتصل القار ، فجعلوا الخط والسطح والجسم التعليمى مع كونها جواهر مجردة عن المادة والطبيعة مبادئ الجواهر الطبيعية وأحوالها الجسمانية . وكذا مبادئ التعليميات الطبيعية المقارنة بالمادة . ومقصود المصنف أن القائلين بالصور التعليمية ليس اصحاب افلاطون الإلهى ، واستشهد عليه بأن افلاطن قد ابطال الامتداد المفارق ، فكيف ذهب الى كون التعليميات والهندسيات مفارقة ، بل انما ذهب اليه اصحاب فيثاغورث ؛ ومع ذلك لايرد عليهم ما أورده الشيخ . لأن هؤلاء ان يسندون الأمور المادية الى العلل المفارقة ، لكن يثبتون للهندسيات مبادئ ايضا من طبائع التعليميات التى موجودة فى الاعيان على صرافة طبائعها المرسلة بالوجود الممتاز عن وجود افرادها ، وبالجمله اثبتوا لها وجودا آخر غير الوجود الذى لها بوجود افرادها . فكون الهندسيات من الأمور المادية لا يضر بذلك ، فاذن علة هذا الراى المنسوب الى امام الحكمة والى شيخه الذى فى الطبقة العليا من المعرفة ليس تلك الأسباب الخمسة .

اقول : يمكن تصحيح قول الشيخ فى كون كل واحد من هذه الأشياء الخمسة علة لهذا الراى ، بأن مراد الشيخ أن كل واحد من هذه يلزم عليهم من حيث لا يشعر ، وعند المحافظة على ذلك التوجيه والاحاطة باطراف كلامه لا يسوق الاحتياج الى بيان ذلك على التفصيل ، فعليك بصحيح^١ عبارته فى كون كل واحد من هذه الأشياء

(١) والظاهر ، فعليك بتصحيح عبارته ، ولكن فى النسخة المؤلف الشارح : بصحيح عبارته ، ولعله اراد ، تصحيح عبارته .

الخمسـة التي ذكرتها على هذا الرأي على هذا التوجيه، ولولا مخافة الإطناب والإسهاب لذكرتها مفصلاً على النمط الصواب ، مع أن في بيان ذلك ليس كثير فائدة يليق إيرادها في هذا العلم الذي يختص بأن يذكر فيه خفيات العلوم الإلهية ، ودقائق المعارف البرهانية ، مما خصص به الأولياء الكاملون ، والحكماء الراسخون ، فلا ينبغي أن نطول الكلام في أمثال هذه التصحيحات الغير المبهمة ، وإن نهمل الكلام في عظام الأمور ، وحقائق الأسرار ، التي هي الفاية القصوى والعمدة الوثقى ، بل يجب على الحكيم أن يكون أكثر اعتناءً بالأمور المهمة فان اتفق الخروج له إلى غير مهمه اختصر القول فيه وإذا فرغنا عن شرح ما أفاده في الحاشية فلنرجع الآن إلى شرح باقي الفاظ المتن .

قوله : أحدها ظنهم أن الشيء إذا جردت من حيث لم يقترب به اعتبار غيره (إلى آخره) هذا هو السبب الأول الذي عده الشيخ من أسباب غلطهم ، ونقل المصنف عنه في الحاشية ، ونحن شرحناه بما لا مزيد عليه ، وتلخيصه : أن القائلين بالصورة والتعليمات ، لم يفرقوا بين أن يكون الشيء مجرداً عن قرينة أو غير مأخوذ مع قرينة في العقل . وبالجمله لم يفرقوا بين الماهية بشرط عدم شيء ، أولاً بشرط شيء . قوله : «ونحن نقول لست أدري من أين علم وقوعهم في هذا الظن وليس في مقالاتهم مانع منها السبيل إلى ذلك الظن^١ بل سياقه» عباراتهم يدل على أن الطبايع المرسله بحسب نفسها بلا شرط المقارنة واللامقارنة كما (فما ل) تكون^٢ موجودة في الأعيان بعين وجود أفرادها المادية ومخلوطة بها مخلوطة اتحادية في الوجود كذلك تكون موجودة في الأعيان منمازة عن أفرادها المادية ...» .

وهذا^٤ يدل على أن الطبايع المرسله بلا شرط المقارنة واللامقارنة وجود

(١) در قبسات ط طهران ص ١٠٩ : وليس مقالهم ، إلا أن الطبايع المرسله .

(٢) در قبسات كما أنها موجودة في الأعيان . .

(٣) در کتاب قبسات : كذلك هي بحسب انفسها من حيث هي هي ، بلا شرط المقارنة، واللامقارنة موجودة في الأعيان ، منمازة عن أفرادها المادية . . . از : ونحن نقول .. تا .. منمازة عن أفرادها المادية .. عبارات قبسات است که باختصار نقل شده است و یا نسخه مؤلف شارح بانسخه ، فرق داشته است .

(٤) این عبارت : وهذا يدل .. از شارح علامه است .

ایضاً فی عالم الإبداع کما ان لها وجود فی عالم التکوین و وجودها فی عالم الإبداع لیس کوجودها فی عالم التکوین و هذا لا يدل على وقوعهم فی هذا الظن فظهر من ذلك ان كلامهم برىء من ان يكون هذا السبب منشأ وقوعهم فی هذا الظن وكذلك يظهر من ذلك ان كلامهم برىء من ان يكون الأسباب الأربعة الباقية منشأ وقوعهم فی هذا الظن ثم احوال بطلان القول بالمثل على وجه يسرى فی بطلان الصور المطلقة أيضاً الى ما ذكره بعيد هذا بقوله: فالتعويل^۱ اذن (الى آخره) والحق ان تحقيق المثل الأفلاطونيّة تحتاج الى مرآة عقليّة ينطبع فيها صور الحقائق العينية الفيزيائية ، واذعانها يحتاج الى قوة باطنيّة نورانية ، ورسوخ تام فی الحكمة النظرية والكشفية .

- ۵ -

باید توجه داشت که شارح علامه با آنکه در صدد شرح مشکلات کتاب قبسات برآمده است والحق در حکمت مشاء که همان طریقه میرداماد باشد نهایت تسلط را دارد ، اما در مباحثی که مورد اختلاف بین میر و استاد شارح است باکمال تمهر و تدرب موارد نقوض و ایرادات را تحریر و تقریر می نماید ، بدون آنکه عین عبارات ملاصدرا را نقل نماید . شارح علامه در تحریر عالی ترین مباحث فلسفی باسطالید ، و در تقریر مطالب دارای قوه بی خلاق و فکری وسیع و قلمی شیوا و جذاب و روان است . باید در مقاله یی مبسوط و یا مقدمه یی مفصل بر شرح او بقبسات بعد از تعمق زیاد در تمام مباحث این شرح این دانشمند را معرفی نمود .

باید توجه داشت که نسخه شرح بر قبسات ، همان نسخه اصل به خط شارح است که مؤلف شارح موفق به مراجعه دوباره و نقل آن از سواد به بیاض نشده است .

وقال (ضاعف الله أجره) : وميض أن شريكنا في التعليم يستنكر في كتاب الجمع بين الرايين اسناد هذه المثل والصور ، على الطريق الدائر على اللسن ، الى افلاطن ، ويعتقد أن القول بها عند افلاطن وارسطو طاليس ، على سبيل واحد . قال : و من ذلك أيضاً الصور والمثل التي ينسب الى افلاطن أنه يثبتها ، وأن ارسطاطاليس على

(۱) فی القبسات خ ط ۱۳۱۴ هـ ق ص ۱۰۹ : فالتعويل اذن فی ابطال هذه المثل على ما تلوناه عليك ، وينصرح من ذلك بطلان الصور المعلقة ايضاً ، وهنالك قول مبسوط فی كتاب تقويم الايمان .

خلاف رايه فيها . وذلك ان افلاطن فى كثير من اقاويله ، يؤمى الى ان للموجودات صورا مجردة فى عالم الإله ، وربما يسميها الثل الإلهية ، فانها^١ لاتدثر ولا تفسد ، ولكنها باقية ، وأن التى تدثر وتفسدانها هى الموجودات التى هى كايئة كيائية . و ارسطوطاليس ذكر فى حروفه فيما بعد الطبيعة كلاما شنع فيه على القائلين بالمثل والصور التى يقال انها موجودة قائمة فى عالم الإله غير فاسدة . وقد بين ما يلزمها من الشناعات ، مثل انه يجب ان يوجد هناك خطوط وسطوح ، واجسام و نجوم ، وافلاك ، ثم يوجد حركات تلك الافلاك والادوار ، وان يوجد هناك علوم مثل علم النجوم وعلم العدد ، وعلم العدد ، وعلم اللحون ، وأصوات مؤتلفة ، وطب وهندسة ، ومقادير مستقيمة ، واخر معوجة ، وأشياء باردة ، وأشياء حارة . وبالجملة كيفية فاعلة ، وكيفية منفعة ، وكليات وجزئيات ، ومواد وصور . وقد نجد ان أرسطو طاليس فى كتابه فى الربوبية المعروف باثولوجيا^٢ يثبت الصور الروحانية . ويصرح بأنها موجودة فى عالم الربوبية . فلا يخلو هذه الاقاويل اذا أخذت على ظواهرها من احدى ثلاث حالات ، اما أن تكون متناقضة ، واما أن تكون بعضها لأرسطو وبعضها ليس له ، واما أن تكون لها معان وتاويلات تتفق بواطنها ، وان اختلفت ظواهرها ، فيتطابق ويتفق ، فاما أن نزن بارسطاطاليس مع براعته وشدة تيقظه وجلالة هذه المعانى عنده اعنى الصور الروحانية ، انه يناقض نفسه فى علم واحد ، وهو العلم الربوبى ، فبعيد ومستنكر . واما ان بعضه لأرسطو وبعضه ليس له ، فهو أبعد جدا . اذا كتب الناطقة بتلك الاقاويل اشهر من ان نزن ببعضها انه منحول ، فبقي ان يكون لها تاويلات ومعان اذا كشف عنها ارتفع الشك والحيرة . انتهى كلامه . (ثم ذكر وجه التأويل على سنن التحقيق والتحصيل) وصاحب الإشراف فى المطارحات وفى خكمة الإشراف يذهب هو مقلدوه ، ومنهم صاحب الشجرة الإلهية الى : ان نسبة المثل بمعنى وجود الكليات الطبيعية لطبايعها المرسله فى الأعيان لاعلى التخالط ، بل على التمايز والانفراد عن الأفراد ، الى افلاطن مفتراة مستنكرة . وانما الصور المعلقة^٣

(١) فى بعض النسخ ونسخة الجمع بين الرايين الموجودة عندى : وانها لاتدثر

(٢) فى القبسات واما الصور المعلقة . .

للطبیعیات والتعلیمیات وبالجملة المثل بماعد المعنى الاول ، فمذهب افلاطن وسقراط وغيرهما من الأوایل والاقدامین .

فأما نحن نقول : ألحق ما قاله الشريك المعام : ومن المستبعد المستنكران نظن
بامام الحكمة افلاطن الإلهی ومن فی طبقته من أفاخم العقلاء المتألهین، أنهم يتوهمون
لهویة واحدة شخصیة، أو لطبیعة واحدة نوعیة محصلة، ضربین متباينین بالذات،
مختلفین بالحقیقة من الوجود فی الأعیان، مجرد وهیولائی، ودهری وزمانی . وقد
استبان لك أن الوجود حکایة الذات المتقررة ولایتخصص الا بالإضافة الى الموضوع
ولا یختلف حصصه (حقیقته - خل) الا باختلاف الموضوعات . فاذن ان هو الا اختلاق
عليهم من المترجمین ، فی تشویش الفلسفة اول ترجمتها ، ونقلها من اليونانية الى
العربية ، أو بعد ذلك ، فمن كان مبالغه^١ من العلم أن توهم هذا الوهم ، ثم اسند ذلك
الى اكارم الحكماء ترویجا لوهمه الفاسد الكاسد ، وهذا كما أن البعد المفطور المکانی
المجرد ، قد أبطله افلاطن بالبراهین ، والشريك الرئيس نقل ذلك عنه فی الشفاء ،
وشارحا الإشارات امام المتشککین وخاتم المحققین نقله عنه ، ثم ینسب فريق من
هؤلاء المختاقین اثباته اليه ، وكذا الامتداد الزمانی المجرد عن المادة ، وتقدم النفس
على البدن فی الوجود ، الى غیر ذلك من المذاهب الباطلة . فلیعلم أن سبیل التأویل
على ما سلكه الشريك المعلم فی الجمع بین الرايين . أنهم عبروا عن الطبیعیات المتغيرة
الفاسدة ، والمادیات الدائرة الزمانية ، بحسب قرار الحضور عند الله تعالى ، وعدم
الفروب عنه ، ودوام المثل بین یدی علمه واحاطته وقدرته وارادته ، على نسبة
أبدیة غیر متقدرة ، وبحسب ثبات وقوعها فی الدهر ، وقيام حصولها فی الواقع على
حالة باقية غیر امتدادیة ، بالمثل الإلهیة الثابتة فی عالم الإله ، لا بدثور وفساد، والصور
الروحانیة المعلقة فی متن الدهر ، لا فی مكان ولا فی زمان . وذلك لأن الشخصیات
الهیولانیة بحسب طبایعها المرسله ، معقولات مجردة عن المادة وعوارضها مطلقا
وبحسب تشخصاتها الجزئیة محسوسة بالنسبة الى من یعلمها علما انفعالیاً زمانیاً،
ومعقولة بالقیاس الى العلیم العلام الذی یعلمها علما فعلیاً متعالیاً عن الزمان والدهر،
من سبیل الإحاطة بعللها وأسبابها المتأدیة الى خصوصیاتها المتشخصة الجزئیة، فما

(١) لمن كان مبلغه ... قسات نسخة طهران ط گ ١٣١٥ هـ ص ١١٠ ، ١١١ .

هو محسوس لنا في زمان بخصوصه ، فهو بعينه معقول عقلاً فعلياً ثابتاً غير زمني
للدى يعلمه بعلمه واسبابه ويحيط به، وبزمانه ومكانه، وبجميع الأزمنة والامكنة معاً على
الدوام ؛ معية غير زمانية ولا مكانية . وكذلك الهويات الزمانية بحسب تقدرها و
سيلانها وتغيرها ودثورها ، دهریات غير متقدرة وواقعیات غير دائرة ، من حيث
نفس حصولها في حاق الواقع ، وسنخ وقوعها في متن الدهر ، فكل محسوس مادی
فهو باعتبار آخر معقول مجرد ، وكل زمني متغير فهو باعتبار آخر دهری ثابت ،
وكل ممتد غير قار ، فهو باعتبار آخر غير سيال (قار) سيال ، فعلى هذا السبيل
ان يؤخذ امر المثل الإلهية الثابتة ، والصور الروحانية المعلقة ، ولايزاغ عن حاق
السبيل بظواهر الاقاول ، فان كلمات الاوائل مرموزة ، ووجوه الحقائق عن ابصار
الواغليين في ظلمات الاوهام مستورة . . . » انتهى كلام صاحب القبسات عرض -
قال الشارح العلامة : « اقول : لما كان المصنف أكثر اعتناءً ببيان بطلان تفسير
المثل الأفلاطونية بالطبائع المرسلة الموجودة في متن الدهر على صرافة ارسالها و
لابشرطيتها بوجودات متميزة عن وجودات افرادها الطبيعية المادية الواقعة في العالم
المادی ، اذ ازم حينئذ ان يكون لطبيعة واحدة نوعية نحوين متباينين من الوجود
في الاعيان ، احدهما مجرد دهری بلا زمان ولا مكان ، والاخر هيولانی في زمان و في
مكان ، وهذا امر لا يرتضيه المصنف لمخالفته بظواهر قوانين الحكماء ، ومشهورات
اقاويلهم من ان الماهية الواحدة النوعية في نفسها لا يختلف حالها بالهيولانية
والافتقار الى المادة ، وبالقدسانية والاستغناء عن المادة ، اذ الاختلاف في اقتضاء
نفس معنى واحد غير متصور ، و مع ذلك لا يتصور وجود الطبائع المرسلة
بصراح ارسالها ، وقراح لابشرطيتها في الاعيان الخارجية ، من دون قيامها وتعلقها
بشيء (ما) .

وبالجملة لا معنى لكون الماهيات موجودة من دون وجودها بوجود افرادها ، و
اتحادها بها في الوجود فاستشهد على بطلان هذا التفسير بكلام المعلم الثاني في «الجمع
بين الرايين» حيث فسر المثل الافلاطونية بالاعراض القائمة بذاته تعالى ، فانه ذكر المعلم
الثاني - ابو نصر الفارابي - في مقالته المسمى بـ «الجمع بين الرايين» علماً حصولاً زائدة على
ذاته تعالى ، قائمة به ؛ قيام الاعراض بموضوعاتها ، لانها باقية غير دائرة ، ولا متغيرة ،
وان تغيرت وزالت الاشخاص الزمانية ، والمكانية . وبناء هذا التفسير على ان البارئ

تعالی لماکان مریداً لهذا العالم بجميع مافیه ، فواجب أن يكون عنده صور مايريد ايجاده في ذاته ، والالزم أن ما يوجد انما يوجد جزافاً على غير قصد ، بمعنى أن لا يكون مقصوداً بارادته ، وهذا باطل بالضرورة العقلية والفطرية. وبالجمله ابونصر الفارابی شرح بأن افلاطن الإلهی والصدر الأول من خلص حزب الحكمة راموا بتلك المثل الصور العلمية لهذه الامور الشخصية المادية الواقعة تحت الكون والفساد، وفي امتداد الزمان الممتد ، لكن من حيث كونها قائمة عنده -تبارك وتعالی- وهذه الصور باقية غير دائرة، اذ لجمله سلسلة الماديات من هذه الحثیة العلمية الانتسابية، ثبوت على وجه کلی ، وهی بحسب هذه الثبوت كما انها حاضرة ذاتها في اللحاظ الاجمالی عند الباری تعالی ، كذلك غير محتجة بالاعطية المادية ، فاذن الطبيعيات المتغيرة الفاسدة المكانية والماديات الدائرة المتجددة الزمانية ، بحسب قرار حضورها عند الباری تعالی ، وعدم غروبها عن أفق علمه الشامل المحيط بالكل، تسمى عند افلاطن على تفسير الفارابی بـ «المثل» الثابتة الإلهیة ، والصور الدائمة الروحانية ، و تلك الصور باقية غير دائرة ، فان ذاته لماکان باقياً لا يجوز عليه التبدل والتغير ، فالصور التي كانت فيه يجب أن تكون باقية غير دائرة والا يؤدي تبدلها انی تبدل ذاته تبارك وتعالی . اقول : هذا هو العلم قبل الإيجاد، والقائلين بالمثل ك افلاطن والصدر الأول من الحكماء ، وان كانوا قائلين بذلك ، لكن صدر عنهم في بيان هذا المرام كلام لا يمكن حمله على هذا التفسير الابتكاف بعيد ، لانهم صرحوا بأن لكل نوع جسماني فرداً قائماً بذاته ، لا يدثر ولا يفسد . وظاهر ان حمل هذا الكلام على هذا التفسير تكلف فاحش ، وكذا يصادمه ما نقل عن هرمس الهرامسة (ع) : «ان ذاتاً روحانية القت الى المعارف ، فقلت : من انت ؟ قال : انا طباعك التام» وكذا يناقضه ما نقل عن افلاطن الإلهی : انی رايت عند التجرد افلاکاً نورانية ... الى آخر هذا المنقول . وكذا يناقضه ما نقل عن ارسطوطاليس العظیم في موضع آخر من اثولوجيا وهو : «ان من وراء هذا العالم ، ارض ، وسما» وهذين المنقولين عنهما ، يدلان على أن رايهما في هذه المسألة واحد على خلاف ما هو المشهور ، وعليه الجمهور ، من أن راي الفيلسوف ارسطو طاليس يخالف راي استاديهِ افلاطن وسقراط وغيرهما من اساطين الحكمة في اثبات هذه المثل العقلية ، ولعل مسألة الاختلاف عند الجمهور امران ، الاول : انهم زعموا ان القول بالمثل شنيع فكيف ينسب الى المعلم الاول ، وكانهم لم يبلغوا الى ما نقل عنه

هنا هنا من كتاب اثولوجيا والى سائر تصريحاته فى هذا الكتاب ، فانه فى مواضع عديدة صرح القول بها على وجه لا يمكن تأويله ، والثانى : ما نقله المصنف عن الفارابى فى رسالة الجمع بين الرايين ، ومرجه انهم لما راوا ظاهر كلام المعلم الاول ، توهموا منه انه متكلم فى بيان ما يلزم القول بالمثل فى ظاهر الامر عند جمهور اهل النظر ، من انه يلزم ان يكون فى عالم العقل خطوط وسطوح ، وابعاد وافلاك ، وعناصر و حركات لتلك الافلاك ، وادوار ونغمات واصوات مؤتلفة ، وعلوم مثل النجوم والطب والهندسة وعلم الالحن ومقادير مستقيمة ، واخرى معوجة ، واشياء باردة واشياء حارة ، و كيفية منفعة ، و كليات و جزئيات ، ومواد وصور ، وشناعات اخر كما نقله المصنف عن الفارابى هاهنا . وذلك كان مخالفا لظواهر قوانين الحكماء ، اذ باطلت قوانينهم وجود الحيوانات اللحمية والاجسام المعدنية والنباتية مع قواها ولوازمها فى عالم المفارقات المحضة و ساير الفاظ ما نقله المصنف عن الفارابى هاهنا ظاهر غنى عن الشرح .

قوله : وصاحب الاشراف فى المطارحات وفى حكمة الاشراف يذهب هو (الى آخره) ظاهر لاسترفيه ، وبيانه ان صاحب الاشراف فى هذين الكتابين يذهب الى انكار اسناد هذه المثل الى افلاطن على الطريق الدائر بين الجمهور ، لان جلالة قدره اعظم من ان خفى عليه بطلان كون الحيوانات اللحمية والاجسام المعدنية والنباتية مع قواها و لوازمها المادية موجودة فى عالم المفارقات المحضة ، وبطلان كون الكليات الطبيعية على صرافة طبائعها المرسله من دون التخالط بالافراد ، بل على وجه الامتياز عن الافراد موجودة فى الاعيان ، فسر كلام افلاطن بوجه آخر غير ما فسر به المعلم الثانى ، والى ذلك الوجه اشار بقوله : وانما الصور المعلقة للطبيعات والتعليمات ... وحاصله انه ، مراد افلاطن بهذه الصور ليس الاشباح المثالية المقدارية التى بعضها نورانية ، وبعضها ظلمانية موجودة فى العالم المثالى البرزخى بين المجرد والمادى . وبالجمله مراده من المثل هى الصور المعلقة الثابتة فى عالم الاشباح ، فاذا المثل الافلاطونية على هذا التوجيه صور جسمانية موجودة فى عالم متوسط بين عالمى العقل والحر ، يسمى بعالم المثال فهى فى هذا العالم قائمة بذواتها ، معلقة لافى مكان ومحل ،

فيتحقق في هذا العالم مثلاً انسان مجرد عن كل العوارض . فالصور المنسوبة الى افلاطن بهذا التفسير عبارة عما في عالم المثل من الاشباح المقدارية البرزخية ، وهو عالم متوسط بين عالم المفارقات وعالم الماديات ، اذ يفهم من كلامه في حكمة الاشراق : ان المثل الافلاطوني عبارة عن سلسلة الانوار العقلية النازلة الى آخر مراتب العقول ، وهي العقول الغير المترتبة في العلية ، وكانت مراتبها في الشرافة بعد مراتب الامريات انكريمة القدسية ، المترتبة على الترتيب السبي والمسببي ، وصرح بأنه يصدر عن هذه العقول النازلة المعبرة بالمثل الافلاطوني جميع انواع الاجسام البسيطة ؛ فلكية كانت او عنصرية والمركبة حيوانية كانت او نباتية او جمادية ، فيكون لكل نوع من انواع الجسمانيات مثلاً مناسباً له ، قائماً بذاته في عالم متوسط بين عالم المجرد والمادي ، لأن يكون مثلاً له في الماهية النوعية . لكن كلامه في حكمة الاشراق يميل تارة الى ان هذه المثل الافلاطونية امثلة مناسبة لهذه الانواع الجسمانية لانها امثال لها ، حيث قال : وليس من شرط المثل المماثلة من جميع الوجوه . وتارة يميل الى انها من افرادها المماثلة ايها في تمام الماهية ، حيث اجاب عما يرد على القول بالمماثلة في تمام الماهية . اقول : لما كان هذا التفسير يرجع بالآخرة الى ان هذه المثل الافلاطونية مع كونها عقولاً منسلكة في سلك النوع الهولاني المبينة الذات والحقيقة عن العقول القدسية المجردة ، فلا يصح تفسير المثل المنسوبة الى اصفياء الحكمة لها ، فانهم صرحوا في مقام اثبات العقول بأن كلها من حيث لا يشد فرد منها من نوع واحد ، فكيف يصح هذا التأويل من جانبهم ؟ والا فلزم ان يقولوا بالمتناقضين في علم واحد . وبالجمل الشبح المثالي للشيء ، على ما حققوه في موضعه ليس من نوع ذلك الشيء ، مع ان مقالات القائلين بالمثل دلت على ان الاشياء الموجودة في عالمنا هذا انما هي من نوع هذا المثل الموجودة في عالم العقل ، سيما ما نقلناه قبيل هذا عن هرمس الهرامسة فانها ظاهرة الدلالة على ذلك ، فلا يصح من جانبهم هذا التفسير الابارتكاب تكلفات بعيدة .

قوله : « فاما نحن فنقول الحق ما قاله الشريك المعلم » . وهو ان مراد افلاطن وسقراط وغيرهما من اساطين الحكمة من المثل هي الصور العلمية القائمة بذاته تعالى

كما ذكرناه مشروحاً .

قوله : ومن المستبعد المستنكر (الى آخره) وحاصله ان افلاطن وكل من اشياخ الحكمة اجل قدر آمن ان ينسب اليهم ان يعتقدوا ان لهوية واحدة شخصية، اول طبيعة واحدة نوعيّة ، نحويين متباينين بالذات من الوجود العيني ؛ وجود مجرد دهرى ، و وجود هيولانى زمانى ، والالزم اختلاف حقيقة واحدة محصلة بالاستثناء عن المادة والافتقار اليها . وبين تلك الملازمة بقوله : وقد استبان لك ان الوجود حكاية الذات المتقررة (الى آخره) يعنى: لو كان لماهيّة واحدة نحويين متباينين من الوجود الخارجى، لزم ان يختلف فى ذاتها حالها فى التقس عن المادة والاحتياج اليها ، اذ الوجود حكاية للذات المتقررة فاختلفه بالتجرد والمادية بوجب اختلاف الماهية فى ذاتها فى التجرد والهيولانية، والماهية الواحدة لا يجوز ان يختلف مقتضاها . وبالجمله لما كان الوجود حكاية لقوام اصل الماهية ولتقرر سنخ الحقيقة ، فاختلفه بالتجرد والهيولانية ، بوجب اختلاف الماهية بالتجرد والهيولانية . اذ الوجود اذا كان حكاية عن الماهية ، فالماهية هى المحكى عنه ، اذا كانت مادية فالوجود يحكى عنه، واذا كانت مجردة فالوجود يحكى عنه ، واختلاف الماهية بالتجرد والهيولانية محال . اذ لا يمكن ان يتقرر الواجب قوام اصل الماهية الواحدة على ان يكون مجردة ومادية معاً . فاذن يجب انحفاظ الذات والحقيقة فى انحاء الوجود على التجرد والهيولانية ، ولا يختلف مقتضاها اصلاً ، فلا يمكن ان يكون طبيعة واحدة مادية فى هذا العالم ، و مجردة فى الدهر .

اقول تلك الملازمة لا يصح الاعلى القول باعتبارية الوجود كما ذهب اليه المصنف، والحق على خلافه كما مر مراراً وأما على القول بتحقيق الوجود فى الاعيان ، فالذى ينبغى ان يقال فى جواب من يناقض مذهب افلاطن فى الصور المفارقة ؛ بأن ماهية واحدة لا تختلف بالافتقار الى المادة وبلاستثناء عنها، هو انه: كما جاز ان يكون لماهية واحدة انحاء من الكون وافراد من التشخص والهوية بعضها اقوى واشد من بعض فى الوجود والهوية، واكثر منه فى الآثار المترتبة على تلك الحقيقة كالانسانية والفرسية وغيرها ، كذلك يجوز ان يكون منها نحو من الوجود يكون ذلك الوجود فى الكمالية بحيث لا يفتقر الى مادة ونحو آخر من الوجود يكون ذلك الوجود فى النقص ، بحيث يفتقر الى مادة .

واستادانا صدر المتألهين (قده) الذي من ائمة الحكمة يشد في كتبه تبيان هذا القول ، وذهب الى ان الأصل في كل شيء هونحو وجوده ، والماهية بمنزلة معنى لازم للوجود ، يكون مصداقه نفس ذلك الوجود ، ويجوز ان يكون لمزومات مختلفة في الكمال والنقص لازم واحد . وبالجمله مدار ماذهب اليه استادانا على ان مصداق موجودية الشيء ، ومطابقه وملاكه ، هو وجوده ، لانفسه مجرداً عن الوجود . وقولهم : الماهية من حيث هي ليست الالهى ، معناه انه يحكم عليها من تلك الحيثية بنفسها ، او بذاتياتها ، ولا يحكم عليها بعرضياتها ، كيف وكل تصديق وحكم : لابدله من مفهوم تصورى . ووجود صفة له ، فكيف يكون مع عزل النظر عن الوجود مصداقاً للحكم . و مذهبه ان المفهومات الكلية والطابع التصورية موجودة معناه انها متحدة مع الموجودات وهى الهويات الوجودية ، وافرادها الجزئية . وقول العرف : الاعيان الشائبة ماشمت رائحة الوجود .، معناه انها فى ذاتها ليست موجودة بالفعل . ولا بالقوة ، بل موجودة بالعرض ، اى بتبعية افرادها . فليعرف .

وكذلك يمكن التفضى عن ذلك النقض بأن كل شيء انما يكون ذلك الشيء بصورة ذاته لا بمادته ، اذ صورته كان بالفعل ، وبمادته كان بالقوة . فصورة ذات الشيء اذا وقعت فى العالم المادى تكون مقترنة بالمادة . واذا وقعت فى العالم المفارقى تكون منفكة عن المادة . فالحق عندى ان افلاطن الالهى وسائر الاقدمين من اساطين الحكماء المتألهين يذهبون الى ان للطبيعة المرسلة عالمان^١ : العالم المادية والتجدد ، وما ذلك الا بواسطة وجودها بوجود اشخاصها [المادية ، و العالم المجرد^٢ ، و ما ذلك الا بوجود اشخاصها] المتقدمة عن المادة ، و المتعلقة بالواجب بالذات بمجرد العناية الإلهية ، والانشاء القضاى من دون التعلق بالمادة . فاذن الطبيعة المرسلة موجودة بوجود افرادها ؛ سواء كانت افرادها مخلوطة بالمادة و موجودة فى عالم التعلق بالمادة ، او مقدسة عن الاختلاط بالمادة ، وموجودة فى عالم التجرد عن المادة . فاذن مراد افلاطن من الصور ، الأشخاص الموجودة فى عالم الابداع من كل طبيعة مرسلة ، اذ كل طبيعة مرسلة موجودة فى حد الابداع بوجود افرادها المقدسة عن المادة ، كالطبيعة الحيوانية مثلاً . فان لها قبل وجودها المادى الكونى ،

(١) عالمين ، صح .

(٢) در نسخه بخط شارح شبيه عبارتى كه ما آورديم ساقط شده است .

وجود مفارقي ابداعى^٣، من دون التعلق بمادة، وهذا الحيوان هو الحيوان المفارقي الابداعى، المتقدم على الحيوان المادى الكونى؛ تقدم البسيط على المركب - وللحيوان المتحقق فى العالم المفارقي، وجود مفارقي ووحدة مفارقية، وتشخص مفارقي، و الوجود سواء كان فى العالم المفارقي، او فى العالم المادى، امر زايد على الماهية فى التصور، وكذا التشخص والوحدة. وان كان كل منهما متحداً بالآخر فى الخارج. فاذن افلاطن العظيم لا يزعم ان للحيوان بشرط ان لا يكون معه شىء، آخر وجوداً مفرداً فى الاعدان، حتى خفى عليه التفرقة بين احوال الماهية، واحوال الوجود، وخفى عليه التفرقة بين الوحدة الحدية النوعية، والوحدة العددية الشخصية، وكذا خفى عليه ما يجرى مجراهما، كما ذكرها الشيخ من اسباب القول بالمثل. كيف والماهية الكلية غير موجودة فى الخارج الوجود فرد من افرادها، بل زعم ان الطبيعة المرسلة الواحدة بالوحدة العددية المبهمة، يجوز ان يكون له نحوين من الوجود، وجود مادي فى عالم المواد بوجود اشخاصه المادية، ووجود مفارقي فى عالم المقدس عن المواد بوجود اشخاصه المفارقية.

وبالجملة الاختلاف فى جوهر ذات الحقيقة الواحدة وان كان غير متصور، الا ان الاختلاف فى انحاء حصولاتها الجزئية وتعييناتها الشخصية، متصور وواقع، فالطبيعة المرسلة المبهمة فى حد مرتبة نفسها لا بشرط بالقياس الى التشخصات، اذ لها فى مرتبة ذاتها قوة ان تكون متشخصة بتشخصات عديدة مختلفة، ومكتنفة بعوارض مختلفة بالذات، فانهما كما لا تقتضى الإكتناف بالعوارض الجسمانية، كذلك لا تقتضى عدم الاكتناف بها، فلا تأبى عن الاكتناف بها، وعن عدم الاكتناف بها. كذلك لا تقتضى الإكتناف بالعوارض المجردة القدسانية، ولا تقتضى عدم الاكتناف بها، فلا تأبى عن الاكتناف بها وعن عدم الاكتناف بها، بل تسعها ان تتشخص بالعوارض المجردة، وتختلط بافرادها المجردة بحسب الوجود، كما تسعها ان تتشخص بالعوارض المجردة وتختلط بافرادها المجردة بحسب الوجود، كما تسعها ان تتشخص بالعوارض الهيولانية، وتختلط بحسب الوجود بافرادها المادية. فيجوز ان يكون لها نحوين متباينين بالذات من التشخص والوجود فى العالمين، أى العالم البرزخى، والعالم المادى، وان يصح لها فى نشأة واحدة. وبالجملة يجوز ان يكون لها فى العالم البرزخى ضرب من التشخص و

الوجود ، مباین بحسب الذات للتشخص والوجود الذی لها فی العالم المادی فهی فی تشخصها فی العالم البرزخی تستغنی عن المادّة وعوارضها ، وفی العالم الهیولانی تفتقر الی المادّة وعوارضها ، والوجود البرزخی اقوی وانهم من الوجود المادی ، ولو كانت الطبیعة مقتضیة للوجود المادی ، والعوارض المادیة ، لایصح ان تقتضی الوجود البرزخی ، و العوارض البرزخیة . وكذا القول فی عکس ذلك - ولما كان اقتضاؤها اياها ، و عدم اقتضاؤها اياها مفقودة فیها ، فیصح ان یقترن اتفاقاً بالوجود المادی والعوارض المادیة فی عالم المادّة ، اذ من ضروریات العالم المادی انما هو الوجود المادی والعوارض المادیة ، ویصح ان یقترن اتفاقاً بالوجود البرزخی وبالعوارض البرزخیة فی عالم البرزخ ، اذ من ضروریات الدخول فی عالم البرزخ الوجود البرزخی والعوارض البرزخیة . وبالجمله الواحد العددی النوعی المبهم یجوز ان یكون له بما هو واحد عددی مبهم وجود مادی كثیف متحد بوجودات اشخاصه الكثیفة المادیة ، نعم الواحد العددی الشخصی لایجوز ان یكون له بما هو واحد عددی شخصی^۱ وجود برزخی لطیف ، و وجود مادی كثیف وقد مر ان الطبیعة من حیث هی طبیعة شیء ومن حیث یحققها الوجود و عوارضه شیء فها هنا شیئاً محسوساً یصدق علیه الذاتة الحیوان مثلاً . ولا شك فی ان هذا المحسوس لیس حیواناً محضاً ، بل حیوان مع غیره من مادة وعوارض مخصوصة مادیة ، ووجود خاص مادی ، وصدق علی المجموع من هذه الحیوان مطلقاً اعم من ان یكون مجرد حیوان فقط ، أو مرکباً مع غیره ، فالمرکب مع غیره حیوان طبیعی اذا وجد فی العالم المادی واختلط بحسب الوجود بأفراده المادیة ، لمقارنته مع طبیعة مادیة ، والمرکب مع غیره حیوان برزخی اذا وجد فی العالم البرزخی واختلط بحسب الوجود بأفراده البرزخیة ، لمقارنته مع طبیعة برزخیة لطیفة . فكما ان الحیوان

(۱) مؤلف شارح خیلی اصرار دارد که در مقام شرح معضلات بنحو استقلال فکری وتصرف ذهنی خود مطالب را تقریر نماید وگرنه بهتر آن بود که بفرماید ادله نافیان تشکیک در ماهیت و حقیقت واحدہ بفرض تمامیت جاری در متواطئة از ماهیاتست ، نه ماهیت قابل تشکیک و تفاوت و تمام دلایل منکران مثل افلاطونی باین اصل برمی گردد که جائز نیست افراد حقیقت واحدہ برخی علت و برخی معلول و برخی مادی و بعضی مجرد باشد که جواب آستکه : ان هذه الایرادات علی فرض تمامیتها انما یتمشی او یصح فی المتواطئة من الماهیات ، لا المشکكة من الهویات (جلال آشتیانی) .

الطبيعي المتحقق في العالم المادي، نفس طبيعة الحيوان وعوارض أخرى مادية، فكذلك الحيوان البرزخي المتحقق في العالم البرزخي، نفس طبيعة الحيوان من حيث هي هي، عوارض أخرى برزخية لطيفة. فالحيوان الموجود سواء كان موجوداً في العالم المادي أو العالم البرزخي وجوده شيء زائد على الحيوانية. وكما أن كونه موجوداً في العالم المادي، إنما هو بوجوده بوجودات أفراد في هذا العالم، وكما أن كونه موجوداً في العقل إنما هو بوجوده في العقل بوجودات أفرادها العقلية، فكذلك كونه موجوداً في العالم البرزخي، إنما هو بوجوده في العالم البرزخي بوجودات أفراد، في هذا العالم. فالحق عندي أن أفلاطن الإلهي رأى أن الصورة بمعنى أنه امر بالفعل، يصح أن يكون قسمين في الشأين، قسم يفتقر في قوام وجوده الخارجي في العالم المادي إلى مادة جسمانية وقسم لا يفتقر في قوام وجوده الخارجي في العالم البرزخي إلى مادة جسمانية، بل إلى مادة برزخية، كما أن له قسم يفتقر في قوام وجوده في عقولنا إلى مادة عقلانية، كالعلوم التصورية والتصديقية للإنسان فإنها صورة زائدة على ذات النفس، والنفس موضوعها، وهي مادة غير جسمانية. فكما أنه لا استبعاد في وجود الحيوان في عقولنا مجرداً عن العوارض الجسمانية، كذلك لا استبعاد في وجود الحيوان في عالم البرزخ مجرداً عن العوارض الجسمانية، إذ لا فرق بين الصور العقلية من كل نوع من الحيوان الموجود في عقولنا، وبين الحيوان الموجود في العالم البرزخي المثالي إلا بالقيام في العقل الذي هو وعاء لطيف، وبالقيام في عالم البرزخ الذي هو وعاء لطيف، وخصوصية الوعاء الذهني والخارجي لا يضر بهذا الفرض. فقد لاح لك أن ما ذكرناه هو المراد بالصور المفارقة التي ذهب إليها أفلاطن الإلهي، فنفس الذات حاصلة في الوجود أي متحققة بوجود الأفراد، سواء كان الوجود ذهنيّاً أو خارجيّاً برزخياً، أو مادياً. إذا الماهية الحاصلة في الوجود هو الماهية مع الوجود الذهني، ومع الوجود الخارجي البرزخي، ومع الوجود الخارجي المادي. لأن ذات الشيء ذاته، سواء كان مع الوجود الذهني، أو الخارجي بكتل قسميه، أم لا؟ وليس إذا كان ذات الشيء، مع الوجود لم تكن تلك الذات، فذات الشيء دائماً ذات الشيء. وكونه مع الوجود البرزخي أو مع الوجود المادي إضافة عارضة للذات. وعلى ما ذكرناه لا يتوهم تجويز جريان التشكيك في سنخ طبيعة المشتركة، بل التشكيك يجري في نحو الوجود والحصول، ولا غبار فيه. وسائر

معانی الفاظ الكتاب الى قوله : « فليعلم » واضح معلوم ، معان تحقيق كل من البعد المفطور والمكاني وابطاله ، والامتداد الزماني المجرد ، وابطاله ، وتقدم النفس على البدن ، وحدوثه معه ، مبحث مهم علىحدة لايسع المقام ذكرها كما هو حقه ، فان بيانها طويل الذيل ونحن قد فرغنا قبيل هذاعن نقل معان معاد .

قوله : فليعلم ان سبيل التأويل (الى آخره) وبيانه بعبارة اخرى هو ان للماديات المتغيرة الفاسدة اعتباران^١ احدهما اعتبار كونها معقولة مجردة عن المواد وغواشيها، وهذا الاعتبار انما هو بحسب لحاظ طبائعها المرسله لماعرفت ان المعاني الكلية بريئة عن المادة وعن العوارض المادية والأغشية الهيولانية ، وبحسب ذلك الاعتبار يستمر حضورها على حالة واحدة غير متغيرة عند الباري تعالى بمعنى انه تعالى يعلمها بالعلم الفعلي المتعالي عن الزمان والذرات أيضاً ، اذ علمه سبحانه محيط بعلاها واسبابها المتأدية الى خصوصياتها على الوجه الجزئية والشخصية، فالذي يكون منها محسوساً لنا في زمان بخصوصه فهو معقول للباري تعالى ، والباري تعالى عالم به بالعلم الفعلي الثابت المستمر الغير الزماني ، اذ يعلمه بجميع اسبابه المتأدية الى خصوصيته وخصوصية زمانه ومكانه ، والى جميع امارات تشخصه وعلامات تعينه ، فانه محيط به وبزمانه ومكانه، وبجميع الأزمنة والأمكنة، وما وقع فيهما احاطة ابدية غير متقدرة، وغير متجددة . وظاهر ان المتحقق في ذلك ليس الاحضور المعاني المجردة ، و قد مر غير مرة واحدة ان من جملة الأشياء هي الأشياء التي حاضرة عند الباري تعالى بأنحاء وجوداتها المعينة التي هي قيامها بذواتها في اعيان الخارجية ، ومن جملة الأشياء هي لأشياء التي حاضرة عند الباري تعالى بأنحاء وجوداتها المعينة التي هي قيامها بموضوعاتها ، وقد تقرر في مقرر ان العلم الفعلي هو العلم بالشئ الذي لا يكون جهة موجوديته مغايرة بالذات لجهة حضوره عند مدركه ، بل جهة صدوره هي بعينها جهة حضوره عند مدركه فلا يكون المغايرة بينهما الا بالاعتبار وان كان اعتباراً صادقا مقدساً عن تعمل العقل وتمحله كما في تعقلنا احوال الذاتية الصادرة عنا حال كونها صادرة عنا وحينئذ فلا واسطة بينهما أصلاً .

(١) قوله : ان للماديات المتغيرة الفاسدة اعتباران . والصحيح اعتبارين .

وثانيهما: اعتبار كونها محسوسة مكتنفة بالأغشية المادية والعوارض الجسمانية، وهي بحسب ذلك يكون محسوساً لنا، ونحن نعلمها بالعلم الانفعالي الزماني، وهذا الاعتبار انما هو بحسب تشخصاتها الجزئية. والمتحقق في ذلك ليس الاحضور المعاني المكتنفة بالأغشية الهيولانية، وقد حقق في موضعه ان العلم الانفعالي هو العلم بالشئ، الذي يكون جهة صدوره مفايرة لجهة حضوره عند المدرك، كما في تعقلنا الأشياء الخارجة عنا. وبالجمله العلم على ضربين. ضرب منه انفعالي، وهو مثال للمعلوم مطابق له، بحيث اذا وجد في الخارج كان عينه، وهذا النوع من العلم يختلف باختلاف المعلوم، وعلمنا بالأشياء من هذا القبيل.

وضرب منه فعلى، وهو ليس مثالا للمعلوم حتى يختلف باختلافه، بل هو مبداء المعلوم ومصدره، وعلم الواجب بالأشياء من هذا القبيل، فانه مبداء لجميع الممكنات المختلفة، وهو يكون علماً بجميعها. فاذا نال الفاسدات ان عقلت بالماهية المجردة، فهي لم تعقل بما هي فاسدة متغيرة، وان عقلت بما هي مقارنة بالمادة والعوارض المادية لم تكن معقولة، بل محسوسة، أو مخيلة. فاذا مراد المعلم الثاني ان افلاطن وسائر الأقدمين عبروا عن الأمور المتغيرة الفاسدة، بحسب ثبات حضورها في علم الله تعالى وبحسب ثبات وقوعها في الدهر على حالة واحدة ثابتة غير امتدادية، بالمثل الإلهية، من حيث ثبات حضورها في علم الله؛ وبالصور الروحانية المعلقة في متن الدهر، من حيث ثبات وقوعها في الدهر لا في مكان ولا في زمان. وعلم ذلك بوجهين

الأول، ان كل محسوس مادي، فهو بحسب طبيعته المرسله معقول مجرد، و بحسب شخصيته الجزئية محسوس؛ لكن بالنسبة إلينا. وأما بالنسبة إلى الواجب الذي يعلمه بالعلم الفعالي من جهة علمه بأسبابه معقول مجرد. وأشار إليه بقوله لأن الشخصيات الهيولانية (إلى آخره).

الثاني، ان كل زماني متغير بحسب ثبات تغيره. وبحسب نفس حصوله في الواقع دهري غير متغير. وأشار إليه بقوله: وكذلك الهويات الزمانية (إلى آخره)؛ لأمراً أن كل مادي زماني لم يقع فيه بحسب نفس ذاته تغير اصلاً، نعم يقع فيه التغير اذا اعتبر نسبته إلى الزمان المتغير بنفس ذاته، فمالم يعتبر نسبته إلى الزمان ووقوعه في الزمان لم

يكن فيه الالدوام والاستمرار .

وان كل متغير اذا اعتبر وقوعه في الزمان ونسبة ذاته الى الزمانيات ومقارنته بالزمان فهو متغير وزماني ؛ واذا اعتبر نسبته الى الواجب ووقوعه في حاق الخارج فهو ثابت و دهرى .

وان الحكماء عبّروا عن نسبة الباري تعالى الى الكائنات المتغيرة بالدهر ، فاذا اعتبر صدور الكائنات عن الواجب لم يكن فيها تغير اصلاً بهذا الاعتبار اذ لم يقع في جنبه الواجب زمان اصلاً ، فالكائنات المتغيرة من هذه الحيشية دهريات ؛ فاذن نسبة الباري الى جميع الموجودات نسبة واحدة هي المعية الغير الزمانية ، ولا تجدد ولا تعاقب للزمانيات بالنسبة اليه تعالى ، فكانها توجد بالنسبة اليه مرة واحدة ، اما مبدعاتها فلا في زمان . واما كائناتها فكلها في زمانه ، كما اشار اليه بقوله : الهويات الزمانية بحسب تقدرها وسيلانها وتغيرها ودثورها دهريات غير متقدرة (الى آخره) لكونها صادرة في الزمان والمكان عن الواجب الذي لا يتطرق الى ساحة جلاله الزمان والتقدر.

فالكائنات بحسب نفس حصولها عن الواجب في الخارج دهريات ، فانها بالقياس اليه تعالى صادرة بلازمان ، وان كانت في زمان ؛ اذ كل ما يكون وجوده زمانياً و تدريجياً بالقياس الى زماني آخر فهو دهرى غير زماني بالنسبة اليه تعالى . اذن نسبة الكائنات المتغير الى الباري تكون دهرأ ، فكانها توجد بالنسبة اليه دفعة واحدة بلازمان ومكان . فالتجدد والتغير والتصرم والحضور والغيبة انما يتحقق في المتغيرات الزمانية والمكانية بالنسبة الى متغير زماني آخر والى متغير مكاني آخر . واما بالنسبة الى الواجب فلا يتصور شئ منها بوجه من الوجوه اصلاً .

فالزمانيات المتغيرة بالنسبة الى الواجب الحق دهريات ثابتة ، واليه اشار بقوله : وكل زماني متغير فهو باعتبار آخر دهرى ثابت .

فقد لاح لك ان المعلم الثاني زعم ان مراد افلاطن الشريف بالصورة المعلقة ان هي الا الصورة العلمية القائمة بذاته تعالى ، لكونها باقية غير دائرة ولا متغيرة ، وان تغيرت و زالت الاشخاص الزمانية والمكانية .

والا الصور المجردة للكائنات الزمانية لانها موجودة في الدهر بلا زمان ومكان، فانها من هذه الجهة غير كائنة ولا دائرة ولا فاسدة بل باقية ابد الدهر . والذي يدثر و يفسد انما هي الصور المتجددة المادية ، من حيث وقوعها في الزمان ، و في عالم الكون والفساد .

لكن ما اخترناه في تفسير كلام افلاطن وسائر اكاربحكماء السالفين وبينامره قبيل هذا اوفق بظاهر عباراتهم الشريفة الواقعة في هذا الباب ؛ فهو المنهج القويم في تفسير المثل المعلقة الافلاطونية . وسنشير اليه ايضاً بعيد هذا على الوجه الشافي الوافي بحيث يكون غنية لطالب الحق والصواب عن كل ما يورثه لبساً في هذا الباب .

قال (حفه الله برضوانه) : وميض ان ارسطوطاليس ايضاً توغل في اثبات المثل الإلهية والصور الروحانية على هذا السبيل توغلاً مستطيراً جداً ، ومن ذلك ما قال في اثولوجيا في ساقية الميمر الرابع ان الروحانيين انما يعقلون عقلاً دائماً لا ينصرف الحال بمرة نعم ومرة لا ، وعقولهم ثابتة نقيّة صافية لا دنس فيها البتة .

ثم قال : ونقول ان من وراء هذا العالم سماء وارضاً وبحراً وحيواناً وناساً سماويين، وكل من في ذلك العالم سمائي وليس هناك شئ ارضي البتة . والروحانيون الذين هناك ملائمون الانس الذي هناك لا ينفر بعضهم من بعض، وكل واحد لا ينافر صاحبه ولا يضاده ، بل يستريح اليه ؛ وذلك ان مولدهم من معدن واحد ، وقرارهم وجوهرهم واحد ، وهم يبصرون الاشياء التي لاتقع تحت الكوان والفساد . وكل واحد يبصر ذاته في ذات صاحبه ، لان الاشياء هناك ضياء في ضياء

— ۵ —

قال^۱ «حفه الله برضوانه» : — وميض — من ذايغات^۲ الشكوك : ان فعل العبد

۱ — كتاب القبسات (تختمة القبس العاشر) ط گ ۱۳۱۴ هـ ق ص ۳۱۴ ، ۳۱۵ .

۲ — شارح فاضل دراين شرح مطلب مستقلى از متن كتاب نقل می نماید و مرتب جزء بجزء مطالب را به تفصيل شرح می کند .

ان علم الله تعالى وجوده ، وتعلق به القضاء الالهی فهو واجب ، وان علم عدمه ، و لم یکن وجوده مقضیاً ، فهو ممتنع . فكيف یكون مقدوراً للعبد ، وكيف یكون العبد متمكناً من فعله بالفتح وتركه .؟

قال امام المتشككين فی المحصل : ان الاشكال وارد على الكل ، وان الجواب هو ان الله تعالى «لا یسئل عما یفعل» . فقال الناقد البارع خاتم المحصلین فی تقده : لو كان ذلك مبطلاً لقدرة العبد واختیاره ، لكان ایضاً مبطلاً لقدرة الرب واختیاره تعالى فی فعله ، بأنه^١ كان فی الأزل عالماً بما سیفعله فیما لا یزال ففعله فیما لا یزال اما واجب ، واما ممتنع .؟ والجواب عنه ما قاله فیما مضى من : ان العلم تابع للمعلوم وحينئذ لا یكون مقتضیاً للوجوب والامتناع فی المعلوم . «اتتهی كلامه» ، ونحن نقول : هذا الجواب سخیف جداً ، وانما كان یكون له سبیل الى الصحة لو كان علم الله سبحانه بما عدا ذاته علماً انفعالیاً . «تعالى عن ذلك علواً کبیراً» . فمن المعلوم المستبین انه سبحانه بعلم کل شیء علماً تاماً فعلياً من سبیل الاحاطة التامة بعلمه واسبابه المضمنة فی علمه التام بنفس ذاته الأحادية الحققة من کل جهة . وایضاً علمه سبحانه بكل شیء هو عین ذاته الحققة الواجبة ، وذاته الواجبة علة فاعلة لكل شیء ، فكيف لا یكون علمه علة والعلم تابع للمعلوم فی وزان هیئة التطابق ، اذ المعلوم هو الأصل فی باب وزان المطابقة لافى الوجود الا فی العلم الانفعالی ، كما قد حصله فی شرح رسالة مسألة العلم . فاذن الجواب الحق هو : ان علمه تعالى و ان كان علة مقتضية لوجوب الفعل ، لكنه انما یقتضى وجوب فعل العبد المسبوق بقدره العبد واختیاره ، لكونهما من جملة علل الفعل واسبابه ، والوجوب بالاختیار لا ینا فی الاختیار ، بل تحققه . فكما ذاته الحققة سبحانه علة فاعلة لوجود كل موجود ووجوبه ، وليس ذلك یبطل توسط العلل ، والشرايط ، وربط الأسباب بالمسببات ،

فكذلك الامر في علمه التام بكل شيء الذي هو بعينه ذاته الفعالة الواجبة . قال في المحصل : «مسألة الارادات تنتهي الى ارادة ضرورية دفعا للتسلسل ، و ذلك موجب الاعتراف باستناد الكل الى قضاء الله تعالى وقدره» . فقال الناقد البارع اقول : «قبل استناد الكل الى قضاء الله تعالى ، امان يكون بـلاتوسط في ايجاد الشيء ، او يكون بتوسط ، والاول لا يقتضيه انتهاء الارادات الى ارادته ، والثاني لا يناقض القول بالاختيار ، فان الاختيار هو الايجاد بتوسط القدرة ، سواء كانت تلك القدرة والارادة من فعل الله بـلاتوسط او بتوسط شيء آخر ؟ فاذن من قضاء الله تعالى وقدره وقوع بعض الأفعال تابعة لاختيار فاعله . ولا يندفع هذا الا باقامة البرهان على انه لا مؤثر في الوجود الا الله» - انتهى كلامه بعبارته - والشريك في آخر الفن الثالث من طبيعيات الشفاء بين ارتباط الكائنات الحادثة في عالم الكون والفساد حتى الارادات والاختيارات بالحركات المستديرة السماوية . ثم قال : فبالحرى ان نختم هذا الفن باشارة مختصرة الى علل الكون والفساد ونقول : ان لكل كائن مادة وصورة وعلة فاعلة وغاية تخصه ، يؤخذ ذلك بالاستقراء ، اوعلى سبيل الوضع ، واما جملة الكون والفساد واتصاله فعلته الفاعلية المشتركة التي هي اقرب هي الحركات السماوية ، والتي هي اسبق ، فالمحرك لها والعلة المادية المشتركة هي العنصر الأول ، والعلة الصورية المشتركة هي الصورة التي للمادة قوة على غيرها مما لا يجتمع معها ، والعلة الغائية استبقاء الأمور التي لا تبقى باعدادها واستحفاظها بأنواعها ، فان المادة العنصرية لما كانت كما تلبس شيئاً قد خلعت غيره ، وكان الشيء كما يكون هو قد فسد غيره ، ولا سبيل الى ابقاء الكائنات بأشخاصها مدبر في استبقاء انواعها بالتناسل والتجارت والتعاقب المتعلق بالكون والفساد ، والأسبق من ذلك هو الجود الالهي المعطى كل موجود مافى وسع قبوله ، وابقاء اياه ، كما يحتمله اما بشخصه كما للاجرام السماوية ، واما بنوعه كما للعنصريات» . انتهى كلامه بألفاظه .

(ش) اقول: من مشاهیر الشکوک التي مؤداها في شعوب^١ التلبیس ومعناها في شعاب^٢ التدلیس ، واستحکمت الأشاعرة علاقة شعارها في صورة الاستدلال على كون افعال العباد اضطرارية ، هوان الباری عزاسمه - ان علم في الأزل أن فعل العبد يدخل في الوجود فيما لا يزال ، ويتعلق القضاء الإلهی بوقوعه فيما لا يزال ، فصدور هذا الفعل عن العبد واجب وعدم صدوره عنه ممتنع ، لإمتناع التخلف عما في علم الله بناءً على قاعدة اهل الحق ، وذلك يستلزم ان لا يكون العبد في فعله مختاراً بل يكون مضطراً ، فوقع العقاب والعذاب عليهم بازاء فعل المعصية ظلم ، تعالى عن ذلك علواً كبيراً . اذ مثل العبد في كونه معاقباً بالمعاصي كمثل من اضطر الى شيء ، ثم عوقب به ، فان الله تعالى قضی فعل معصية العبد ، وقدر فهو مضطر في ايقاع هذا الفعل ، وملجأ في ان يفعله ، ولا يتخلف وقوع فعل المعصية عنه ، ولا يحسن عقاب أحد لأجل فعل يكون ملجأ ومضطراً في وقوعه ، اذ فعل العبد بقضاء الله وقدره ، فيجب ان لا يعاقب العبد على ارتكاب المعاصي والفسوق والسيئات اذ يقبح عقاب أحد على فعل لم يكن بقدرته واختياره ، وان علم الباری سبحانه في الأزل عدم دخوله في الوجود فيما لا يزال ، ولم يكن وجوده مقضياً ، اى لم يتعلق القضاء بوجوده و قلم القضاء لم يكتب وجوده على اللوح القدری ، فهو ممتنع الصدور عن العبد ، اذ الباری تعالى لم يعلم في الأزل وقوع هذا الفعل عن العبد ولم يقضيه و لم يقدره ، فلا يكون ذلك الفعل مقدوراً للعبد ، ولا يكون العبد متمكناً من فعل ذلك الفعل بالفتح اى من ايقاع ذلك الفعل ومن ترك ذلك الفعل كما ذهب اليه المعتزلة .

قوله^٣: « قال الإمام في المحصل (الى آخره) محصول ما ذكره الامام في المحصل هوان هذا الاشكال المذكور وارد على الكل اى : على جميع الفرق الثلاثة من الحكماء والأشاعرة والمعتزلة . اما على الحكماء والأشاعرة فانهم يزعمون ان فعل العبد انما هو بقضاء الله وحصوله بقدره الله و ارادته . واما على المعتزلة فانهم يزعمون بأن العبد

١- الشعوب ، القبيلة .

٢- الشعاب ، التدلیس

٣- كتاب القيسات ط گ ه ق ص ٣١٦ ، ٣١٧ .

خالق لأفعاله الاختيارية بقدرته وإرادته ، وجهة اختيار العبد انما هو بقضاء الله و بقدره ، والإقدار والتمكين من الله تعالى ، والله تعالى عالم قى الأزل بما يفعل العبد فيما لا يزال ، وعلمه تعالى بفعل العبد لا يخرج عن كونه فعلاً اختيارياً للعبد ، كما من أعطى عبده سيفاً وهو يعلم ان العبد صرفه فى قتل نفس مع اقتداره على عدم صرفه فى ذلك ، والعبد صرفه فى قتل نفس ففعل العبد لا يخرج بعلم سيده عن كونه اختيارياً للعبد .

قوله^١ : «والجواب ان الله تعالى لا يسئل عما يفعل ...» هذا الجواب عن جانب الأشعري ، يعنى سلمنا ان فعل العبد انما كان بقضاء الله ، اذ لا مؤثر فى الأمور الا الله تعالى ، وماعداه أسباب عادية وجميع الأمور مستند اليه تعالى من غير واسطة ، فخالق تلك الأفعال هو الله تعالى ، غاية الأمر ان يكون قدرة العبد وإرادته سبباً عادياً لها على نحو سائر الأسباب العادية ، لكن لانسام اذا كان كذلك يجب ان لا يعاقب العبد على ارتكاب فعل المعصية ، بل البارى تعالى فَعَلَ فعل العقاب ، فانه لا يسئل عما يفعل ، اذ طلب اللمية والعلية مسلوب عن فعله تعالى ، فالسؤال بانه لم فَعَلَ فِعْل العقاب على العبد بازاء فعل المعصية الذى لم يكن بقدرة العبد واختياره غير معقول ، لانه يسأل عنه المطالبة باللمية والعلية فى فعله ...» .

قوله^٢ : « فقال الناقد البارع فى نقده ...» (الى آخره) ما ذكره الناقد يرجع الى نقض اجمالى او الى معارضة بمثله ، ومرجعه انه لو كان الاستدلال الأشعري بجميع اجزائه صحيحاً وكان مبطلاً لاختيار العبد فى فعله ومثبتاً لاضطراره لكان ايضاً مبطلاً لاختيار البارى تعالى فى فعله ومثبتاً لاضطراره فيه ؛ وذلك لأن الواجب ان علم فى الأزل ما سيفعله فيما لا يزال فحينئذ فعله فيما لا يزال واجب ، فلا يكون فعله باختياره ، بل يكون مضطراً فى فعل فعله ، وان علم ان لا يفعله فذلك الفعل ممتنع ، فلا يكون مقدوراً له فلا يفعله .

قوله: والجواب عنه (الى آخره) مرجع جواب البارع الناقد ان مدار هذا الاستدلال

١- كتاب القسبات ط گ ١٣١٤ هـ ق ص

٢- القسبات ص ٣١٦ .

انما هو على كون علمه تعالى علة للمعلوم ، اى يكون وجود المعلوم مترتباً على علمه تعالى ، وليس كذلك ، بل علمه تعالى تابع للمعلوم ، اذ البارى تعالى علام الفيوب ، فيعلم فى الازل مثلاً ان العبد بقدرته وارادته واختياره يفعل الفسوق والمعاصى مع اقتداره على تركه ؛ فالبارى يعلم فى الازل ما يفعله العبد بارادته ، لان علمه بذلك يلجأ العبد ، على ان يفعل ذلك الفعل ، بل العبد لما فعل ذلك الفعل بارادته واختياره علم البارى فى الازل ذلك وكتب فعله فى اللوح المحفوظ ، فهو لا ينافى قدرة العبد و اختياره . حينئذ لا يكون علمه سبحانه مقتضياً لوجوب الفعل اى المعلوم ومقتضياً لامتناع الفعل اى المعلوم ، اذ العلم تابع للمعلوم والتابع لا يكون علة للمتبوع . هذا حاصل كلام الناقد البارع .

قوله : ونحن نقول هذا الجواب سخيّف جداً (الى آخره) ؛ وما ذكره فى وجه السخافة يرجع الى ان هذا الجواب انما يكون له صورة لو كان علمه سبحانه بماسوى ذاته انفعالياً والبارى متعال عن ذلك علواً كبيراً ، اذ من المستبين بالصحة انه سبحانه يعلم كل شىء علماً تاماً فعلياً ، اذ علمه سبحانه يكون بجميع اسباب حصول كل شىء من جهة علمه التام بذاته ، فعله بجميع اسباب كل شىء مضمّن فى علمه التام بنفس ذاته ، اذا كان كذلك فعلمه بكل شىء مضمّن فى علمه بذاته ، اذ يعلم ذاته ، انه مبدئ لكل ذات ولكل وجود ، فيعلم من ذاته جميع الموجودات بأعيانها ، والافذاته غير معلوم له على ماهى عاينه ، فعلم جميع الموجودات بأعيانها من سبيل العلم بأسبابها الذى مضمّن فى علمه بنفس ذاته . هذا هو محصول كلام المصنف . والحق عندى ان ما ذكره البارع الناقد لا ينافى بذلك ، اذ معنى قوله « العلم تابع للمعلوم » هو ان ذلك الفعل لما صدر عن العبد فيما لا يزال فالبارى سبحانه فى الازل علم ذلك من سبيل العلم بأسبابه الذى يضمن فى علمه بذاته و التابعية بهذا المعنى لا يوجب الانفعال المستحيل فى شأنه ، وهو ان يحدث ذلك العلم فيه بعد ما لم يكن كيف وهو من علمه بذاته فى مرتبة نفس ذاته علم صدور ذلك الفعل عن العبد فعلمه بالاشياء الموجودة بالأصالة التى يصدر عنه بقدرته و اختياره من دون تعلق اختيار غيره به يكون فعلياً والاشياء المتأصلة فى الوجود يكون تابعة واما علمه بالاشياء الموجودة بالتبعية كفعل العبد لا يكون فعلياً ولا يكون انفعالياً بالمعنى المستحيل بل يكون علماً حاكياً للمعلوم بالمعنى الذى ذكرناه فلا يكون له

اقتضاء لوجود المعلوم بالذات اللهم الا بالعرض فعلم الواجب بأفعاله الاختيارية التي لم يكن لاختيار غيره مدخلة فيها علم فعلى وعلمه بأفعال غيره لا يكون فعلياً بل حكاية للمعلوم أى لأفعال غيره .

قوله : وايضاً علمه سبحانه (الى آخره) وجه آخر لسخافة جواب البارع الناقد ، وحاصله : ان علمه تعالى بكل شئ، هو عين ذاته وذاته علة فاعلية لكل شئ، فلا يتصور ان لا يكون علمه علة لكل شئ، ولا يكون علمه فعلياً .

وانت خبير بأن ما ذكره البارع الناقد [المحقق الطوسي] لا ينافي بذلك ايضاً وان يتخيل في بادي النظر من ظاهر كلامه اذ معنى قولهم علمه تعالى بكل شئ، عين ذاته، هو انه ليس هناك ذاتاً وعلماً هما متحدان حقيقة ، بل يترتب على ذاته ما يترتب في غيره على علمه ، اذا لاشياء منكشفة عنده لأجل ذاته ، ولا يحتاج في ذلك الى صورة ظلية يقوم بذاته . ومراد البارع الناقد هو : انه سبحانه يعلم من ذاته انه اوجد العبد فيما لا يزال ، وفعل العبد باختياره ذلك الفعل ، فهذا العلم الحاكي كمانه علم بالعبد بالذات ، وبفعله بالعرض ؛ كذلك علة للعبد بالذات وبفعله بالعرض، فعلمه في مرتبة ذاته بالأمور اللاحقة فعلى ، لكن بالأمور المتأصلة في الوجود فعلى بالذات ، وبالأمور التابعة في الوجود فعلى بالتبع . اذ جميع الاشياء المتأصلة في الوجود والغير المتأصلة في الوجود يكون في الشهود العلمى للبارى على ما هي عليه في الوجود .

قوله : والعلم تابع للمعلوم (الى آخره) أورد ذلك تأييداً لما هو بصدد ومغراه ، ان كون العلم تابعاً للمعلوم معناه انه تابع له في وزان هيئة التطابق، بأن يكون المعلوم أصلاً في المطابقة والموازنة. ذلك لأن كل واحد من العلم والمعلوم مطابق وموازن الآخر، يعنى كل واحد منهما وزن بالآخر فهما متوازنان متطابقان، أى متوافقان في الوزن، لكن الأصل في هذه في المطابقة والموازنة. ذلك لأن كل واحد من العلم والمعلوم مطابق وموازن الآخر، يعنى كل واحد منهما وزن بالآخر فهما متوازنان متطابقان ، أى متوافقان في الوزن ، لكن الأصل في هذه المطابقة والموازنة هو المعلوم ، لأن العلم حكاية عن المعلوم ومثال له، وشأن الحكاية والمثال انما هي التابعية في باب وزان المطابقة، لأن نسبة العلم الى المعلوم كنسبة صورة الفرس المنقوشة على الجدار الى ذات الفرس ، فكما يصح ان يقال انما كان نقش الفرس على هذه الهيئة ، لأن ذات الفرس على هذه الهيئة ولا يصح ان يقال

ذات الفرس على هذه الهيئة لأن نفسه على هذه الهيئة ، كذلك يصح ان يقال البارى علم زيدا على هذا الفعل ، لانه اوجد زيدا على هذا الفعل ، ولا يصح ان يقال اوجد زيدا على هذا الفعل لانه علم زيدا على هذا الفعل ، فاذن معنى كون العلم تابعا للمعلوم ؛ التابعة فى هيئة التطابق ، وليس معناه التابعة فى الوجود ، وليس معناه التأخر عن المعلوم ، اذ يجوز أن يكون العلم فعليا وسببا للمعلوم ، ومع ذلك يكون تابعا للمعلوم فى باب وزان المطابقة لافى باب الوجود . هذا هو حاصل ايراد المصنف . وانت بما علمناك من تقرير مراد البارى الناقد علمت ان كلامه ليس على أسلوب منحرف عن مؤدى ذلك ، بل كلامه على أسلوب يؤدى الى ذلك .

قوله : فاذن الجواب الحق (الى آخره) اقول: من نظر الى كلام البارى الناقد لم يوجد فيه ما يوجب ابا، حملة على هذا الجواب الحق ، فهذا الواجب الحق لا يصادم لما ذكره البارى الناقد فى الجواب ، بل يؤيده . فمرجع هذا الجواب هو اننا اخترنا ان البارى تعالى عالم فى الازل بصدور الفعل من العبد ، وعلمه سبحانه علة بعيدة لصدور الفعل عن العبد بقدرته وارادته واختياره ، لكن منعنا الملازمة المذكورة ، وهى : كون العبد فى فعله مضطرا ، ولا يكون لقدرته واختياره تأثير فيه . والسند ظاهر ، لان كون علمه سبحانه مقتضيا لوجوب ظهور الفعل عن العبد لا ينافى صدور الفعل عنه بقدرته و اختياره ، بل لقدرته واختياره تأثير ومدخلة فى فعله ، على معنى أن قدرة العبد واختياره من جملة الاسباب المهيئة ، والعلل المصححة لصدور الفعل ، وهذا هو معنى قولهم : الوجوب بالاختيار لا ينافى الاختيار . بل تحققه وتؤكد ، وذلك لان الوجود الحق هو علة العال ومبدئ المبادئ ومسبب الاسباب وفاعل الكل . فكما ان ذاته كان علة لوجود جميع الموجودات ولوجوب جميع الموجودات بأسرها بحيث لا يشد موجود منها ، وذلك لا يصادم بتوسيط العلل المصححة والمبادئ المهيئة والشرائط والآلات والمعدات وربط الاسباب بالمسببات ، فكذلك علمه الذى هو بعينه نفس ذاته علة مفيضة موجبة لصدور الفعل عن العبد ، وذلك لا يصادم بتوسيط قدرة العبد واختيار العبد فى صدور ذلك الفعل عنه ، وربط ارادة العبد بذلك الفعل ، اذ قدرة العبد وارادته بالنظر الى الفعل الصادر عنه بمنزلة المعدات والمهيئات والعلل المصححة فلا يلزم ان يكون العبد فاعلا مضطرا فى فعله لا يصدر فعلا عنه بقدرته واختياره . اذ الواجب يعلم فى الازل ما يختاره العبد فيما لا يزال بارادته من سبيل علمه بالاسباب المؤدية

الى وجود العبد و صدور فعله عنه وعلمه بالاسباب المؤدية اليه مضمن في علمه بذاته ، فالله سبحانه علم في مرتبة ذاته ان العبد الفاسق يختلج فعل الفسق مع كونه قادراً على تركه فكتب فسقه على اللوح القدرى .

اقول : ولعل هذا هو مفاد قوله تعالى : « ومارميت اذ رميت ولكن الله رمى » واذا قطع النظر عن ارتباط وجود العبد ووجوبه وعن ارتباط قدرته وارادته واختياره بوجود الحق ، فالعبد في نفسه باطل غير داخل في الوجود فضلاً عن فعله وعن تأثير اختياره في فعله ، فلا تأثير للعبد ولا اختياره في فعله من حيث ذلك . واما اذا نظر اليه من حيث فيضان وجوده من الحق ، وحصول وجوب وجوده بالحق ، فله تأثير ومدخلة في فعله فالواجب تعالى علم في الازل صدور هذا الفعل من العبد فيما لا يزال من جهة علمه بذاته الذي يضمن فيه علمه بجميع الاسباب المؤدية المصححة لصدور العبد ، ولصدور فعله عنه ، اذ من جملة تلك الاسباب قدرة العبد واختياره وعلمه علة لوجوب هذا الفعل بالمعنى الذي علمته ، لكن ذلك لا يبطل توسط قدرة العبد واختياره وربط فعل العبد بقدرة العبد واختيار العبد . هذا هو التحقيق عند النظر العميق لكن لم يوجد في كلام البارع الناقد ما يابى عن حمله بذلك بل بادى العناية يمكن ارجاع كلامه اليه فجواب الناقد البارع استعفى عن جميع مؤاخذات المصنف ، هذا ما حضرنى وسنح لخطارى في توجيه كلام البارع اثناء شرحنا لهذا المطلب والله اعلم .

قوله : قال في المحصل : « مسألة الارادات ^٢ تنتهى الى ارادة ضرورية دفعا للتسلسل ... » اذ قدم بريانه فيما سلف مشروحاً وتأخيصة ان ارادة العبد لما كانت حادثة بحدوث العبد فهي لامحالة متعلقة بالغير ونقل الكلام الى ذلك الغير فاما ان يدور او يتسلسل وكلاهما باطلان ، فلا بد ان ينتهى الى ارادة ضرورية واجبة هي ارادة الله تعالى لان ذلك الغير لا بد ان يكون ذى ارادة وشعور والاستحيل افاضة الشئ عنه اذ يستحيل ان يفيض شئ عن فاعل من دون ارادته لذلك الشئ ، فارادة العبد لا بد ان يستند الى ارادة الله ، اذ جميع الارادات المتسلسلة في حكم ارادة واحدة

١- س ٨ ي ١٧ .

٢- قال الامام الرازى في المحصل في مقام بيان نفى الاختيار عن الخلق واثبات الجبر في افعال العباد من سبيل ضرورة انتهاء الارادات الى الحق الاول ، فهو الموجد والمختار والعبد ليس له اختيار .

فى استنادها [الى ارادة] هى منتهى سلسلة الارادات. فاذا ارادة العبد مستندة الى قضاء الله تعالى وقدره، فاذا استند ارادة العبد الى ارادة الواجب فلامحالة يستند فعل العبد الى ارادة الواجب والى قضاء الحتمى وتديره الحكمى، واذا كان كذلك فلم يعاقب العبد على فعل المعصية فلامفرغ من مضيق هذا الشك الامن سبيل انه سبحانه لا يستل عمافعل هذا هو تقرير ما ذكره فى المحصل. وقدمر الكلام فيه وعليه بما لا مزيد عليه.

قوله : فقال الناقد البارع ، اقول قبل (الى آخره) مفزاه يرجع الى نه ان اردتم باستناد ارادة العبد لفعله الى قضاء الله تبارك تعالى استنادها اليه اولاً وبالذات من دون توسط المصححات والمعدات والهيئات والشرائط والأوساط ، على معنى ان يكون جميع هذه الارادات صادرة عن الواجب بالذات بلا توسط شىء، وتوسط شرط ومعدوم هينى، ومصحيح فهو مع بطلانه فى نفسه خلاف للفرض، لأنه موجب لعدم انتهاء تلك الارادات الى ارادة الواجب بالذات ، اذا لانتهاء مستوجب لتوسط سائر الارادات بين ارادة العبد وبين ارادة الله ، حتى يتصحح انتهاء ارادة العبد الى ارادة الله . وان اردتم باستناد ارادة العبد لفعله الى قضاء الله استنادها اليه بالواسطة، ذلك لا ينافى القول بارادة العبد واختياره فى فعله ، اذا الاختيار فى الفعل عبارة عن ايجاد ذلك الفعل بتوسط القدرة والاختيار ، سواء كانت تلك القدرة وهذه الارادة مستندة الى الله بلا توسط شىء. آخر ، او بتوسطه . ومن ههنا ظهر ان كون افعال العبد باختيار العبد لا يصادم بكونها بقضاء الله وقدره ، بأن يتعلق قضاء الله تعالى بكون افعال العباد تابعة لإختياره ، لعدم المنافاة بينهما. والحق ان العالم بكون بعض افعال العباد تابعة لاختيار العباد حاصل للأطفال ولبعض المجانين اذ يجدوا - من انفسهم ان افعالهم تابعة لاختيارهم وقصدهم ودواعيهم ، ومنفعة عند صوارفهم ، ولامعنى للمختار والاختيار الا ذلك ، بل الشعور بذلك حاصل للبهائم ايضاً ، اذ الحمار مثلاً يفر من الانسان اذا قصد اذاه ، ولا يفر من الحائط ومن النخلة ، لما تقرر فى وهمه ان الانسان يقدر على اذاه دون الحمار والنخلة . والقرآن والسنة مشحونتان بنسبة فعل العبد الى العبد وبذمه على فعل المعصية وبمدحه على فعل الطاعة ، وذلك اظهر من ان ينكر . ومن الظاهر ان ذم العبد ومدحه لاجل افعاله يدل على اختياره، والا فلا معنى للذم والمدح. قوله : ولا يندفع هذا (الى آخره) اى لا يندفع القول بأن قضاء الله تعالى يتعلق

بأن يكون بعض افعال العباد تابعاً لاختيار العباد ، بأن يكون اختيار العباد مؤثراً في فعل العباد كما ذهب اليه المعتزلة الاباقامة البرهان على انه لا مؤثر في الوجود الا الله .

اقول : الفوز باقامة البرهان على هذا المطلب العزيز المنال يحتاج الى البلوغ الى مرتبة قريبة من مرتبة شرف الرسالة ومن علو درجة الولاية حتى ينظر المبرهن الى الفيب من وراء سترقيق ، اذا كثر اهل التحقيق يحومون حول ذكر هذا المطلب الرفيع السمك في كتبهم وزبرهم لكن لم يقيموا عليه برهانا متيناً . وصاحب الاشراق مع اقتداره على استخراج غوامض العلوم واتساعه في المعارف وفي قوة الحدس وسرعة الهاجس واستقامة النظر وصحة الفكر وجودة التأمل اكتفى في حكمة الاشراق بمثال مقنع في مقام الاستدلال وفي سائر كتبه ايضاً لم يأت بما فيه غنية في هذا الباب لكن ذلك امر يستعذبه الذوق الاشراقي والقرآن والسنة ناطقان عليه ولا محيص عن اتباعهما .

قوله : والشريك في آخر الفن الثالث من طبيعيات الشفاء بين ارتباط الكائنات (الى آخره) ونحن قدينا كيفية ذلك الارتباط في المباحث الماضية بما لا مزيد عليه على طبق ما حققوه الحكماء . وتلخيصه : ان كل حادث في عالم الكون والفساد حتى الارادات والاختيارات الانسانية يرتبط بالقديم بواسطة الحركات السماوية ، اذ لا بد في ربط كل حادث بالقديم من الحركة التي حقيقتها منتظمة من هوية متجددة ، عدم كل جزء منها شرط لوجود جزء آخر حادث ، فهذه الحركة يتصحح ان تصوير واسطة بين الحادث والقديم . اذهى من جهة ثباتها وعدم انقطاعها تستند الى العلة التامة القديمة ، ومن جهة حدوثها يستند الحوادث اليها . فاذن الارادات والاختيارات حادثة وعلة كل حادث لا بد وان تكون مركبة من جزء مستمر وجزء متجدد يكون عدمه بعد وجوده ، وما هذا شأنه ان هو الا الحركة المستديرة السماوية . فقد بان واتضح من ذلك ان ارادة العبد واختياره يستند الى الحركة السماوية ، والحركة السماوية من جهة استمرارها وعدم انقطاعها تستند الى العلة التامة القديمة ، وهكذا الى ان يستند الى القضاء الحتمي والتدبير الحكمي ، فارادة العبد واختياره تستند بالآخره الى القضاء الحتمي فيكون مقضياً ومقدراً . وهذا هو المطلوب المصنف من نقل كلام الشيخ الذي عظمت رتبته في الحكمة وبذلك يحصل الاقناع الذوقي بأن لا مؤثر في الوجود الا الله ، ويقوى الاعتقاد بأن استناد الآثار الى المؤثرات الظاهرة مجاز وتوسع ، بل المؤثر في

کل شیء هو الله ، اذ هو فياض الدوات والماهيات ، ومفيض الوجودات والهويات .
 فاذا نزلت في الحقيقة مفيد وجود شيء ما من الهويات الجائزة الا بالبارى سبحانه ، و
 بالجملة وجود ارادة العبد واختياره انما هو بحسب الحركات الفلكية ، ووجود الحركات
 الفلكية انما هو بحسب المحركات وهي النفوس الفلكية ، ووجود النفوس الفلكية انما
 هو بحسب جهة من العلل العقلية والاسباب المصححة ، وهكذا الى ان ينتهي الى مسبب
 الاسباب ومبدء المبادئ وعللة العلل فاتضح من ذلك ان الاشياء كلها وان كانت حادثات
 لكنها واجبات بالقياس الى القضاء الحتمي والتقدير الالهى .

قوله : ثم قال وبالحري (الى آخره) وقدمنا سابقاً عن بيان علل الكون والفساد
 مشروحاً مفصلاً والبيان الاجمالي هو : انه لا بد في وجود كل موجود كائن من هذه
 العلل الاربعة وبيان الحصر بالتقسيم الحاصر بين النفي والإثبات هو ان العلة للشيء اما
 جزء للشيء ، او خارج عنه . والجزء اما الجزء الذي به الشيء بالقوة ، او الذي به الشيء
 بالفعل ، الاول المادة ، والثاني الصورة ، والخارج اما لأجله الشيء وهو الغاية ، او منه
 وجود الشيء ، وهو الفاعل . وانما خص هذه العلل الاربعة بالموجودات الكائنة في عالم
 الكون والفساد ، اذ لا يوجد في المبدعات التي هي فوق عالم الكون والفساد الالفاعل
 والغاية اللتان من العلل الخارجيه ، لأنها بسيطة لا يوجد فيها جزء وجزء ، فالمادة و
 الصورة اللتان من العلل الداخلة لا توجدان الا في النوع المركب ، وما يجتمع فيه جميع
 الاسباب الاربعة كالمكونات كانت علة قوامها غير علة وجودها ، والمراد من علة القوام
 هو السبب المقارن ، ومن علة الوجود هو السبب المفارق ، وما لم يكن له الالفاعل والغاية
 كالمبدعات كان ما هو لم هو فيه شيئاً واحداً كما مر بيانه مشروحاً ، فاذا نزلت الحكماء
 يحكمون على ان في وجود كل موجود كائن لا بد من هذه العلل الاربعة اما بحسب الاستقرار
 اى بحسب التتابع والتفحص والتجسس ، واما بحسب الوضع اى بحسب الأصول
 الموضوعية التي بناء اطلاقاتهم واستعمالاتهم عليها . والكون عبارة عن حدوث الجواهر ،
 والفساد عبارة عن زوالها . هذا هو طريق النظر الى كل واحد واحد من اجزاء عالم
 الكون والفساد بانفرادها ، و اشار الى طريق النظر الى مجموع عالم الكون والفساد بما
 هو مجموع اى من حيث وحدته الجمعية ووجوده الجمعي الواحداني الجملي بقوله :
 فاما جملة عالم الكون والفساد (الى آخره) يعنى واما العلة القريبة المفيدة المشتركة

لنظام الجملى لعالم الكون والفساد ولإيصال هذا العالم واستمراره وبقائه على نهج الكون والفساد والحدوث والزوال، انما هي الحركات الدورية للسمائية التي هي اسبق الحركات واشرفها كما تعرفته سابقاً ، فهذه الحركة هي العلة الفاعلية المشتركة القريبة لنظام العالم الجملى ، والتي هي اسبق يعنى والعلة الفاعلية المشتركة التي هي اسبق ، اى العلة الفاعلية المشتركة البعيدة لذلك النظام الجملى هي المحرك للأجرام السماوية، يعنى وهي النفوس الفلكية المحركة لأجرامها ، فانفوس الفلكية انما هي العلة السابقة المشتركة اى العلة البعيدة المشتركة للنظام الجملة ولا استمراره وبقائه ، واما علته المادية المشتركة فهي العنصر الاول اى الهوى الاولى المشتركة بين جميع المكونات، اذ هي متأتية لقبول جميع الصور وبقية مع تبدل الصور عليها ، فهي قوة وجود جميع ما في عالم الكون والفساد اذ تفيض عليها من واهب الصور بحسب استعدادها الحاصلة من الحركات الفلكية صورة بعد صورة الى ماشاء الله ، لانها ذات قوة القبول الى غير النهاية اذ يجوز ان يتحرك المادة في النوع المركب من صورة الى صورة اخرى ، لكن النوع البسيط ليس له مادة حتى ينقلب من صورة الى صورة اخرى . فاذا كانت المادة المشتركة تبقى مع تبدل كل صورة ، فان تشخصها ووجودها لا يابى عن الشئون والتكثر في ذاتها ، لضعف وجودها ، فتكفى لذاتها الشخصية رائحة من الوجود ولو في ضمن الأشخاص . واما العلة الصورية المشتركة لجملة عالم الكون والفساد ولا استمراره ، انما هي الصورة التي هي للمادة قوة على غير هذه الصورة من الصور التي لا تجتمع مع هذه الصورة ، لامر ان جوهر الهوى قابلة لتوارد الصور المتعاقبة عليها شيئاً بعد شيء ، اذ لا يمكن اجتماعها معاً لامرانه لا يتأتى لقبول صورتين معاً فضلاً عن الصور الكثيرة ، فاذا الهوى مستعدة بحسب كل صورة سابقة للحق صورة لاحقة الى ماشاء الله ، فالصورة السابقة التي تنلبس بها المادة بالفعل تكون قوة للمادة على تلبسها بصورة اخرى ، لكن لم تنلبس بصورة اخرى الا ان تخلع من الصورة الاولى ، فالصورة يستحفظ المادة بتوارد افرادها عنها ، ولو زالت صورة عليها ولم يقترب بها صورة اخرى عدمت المادة بالكلية وينسد باب الخيرات من الواجب بالذات، فحال تلك الصور المتواردة عليها كحال الدعائم بالنسبة الى السقف، اذ تزول واحدة من الدعائم عن السقف وتقام مقامها دعامة اخرى ويبقى السقف بها ، فالسقف

باقياً على حالة بتعاقب تلك الدعائم عليها ، ولوزالت دعامة عنه ولم تقم دعامة أخرى مقامها هدم ببناء السقف ، فالصور المتواردة على الهيولى بمنزلة تعاقب تلك الدعائم على السقف . فاذن الهيولى فى تقومها الشخصى مفتقر الى صورة - ما - غير معينة مع امر واحد بالعدد وهو الجواهر المفارق : فلا بد ان يستمر تشخص الهيولى بالواحد بالعموم من الصورة وبالواحد بالعدد من المفارق ، وانما يستعد بصورة خاصة لاجل صورة سابقة خصته بها بحسب تحصيل الاستعداد من الحركات الفلكية اذ يتبعها استعدادات غير متناهية . واما العلة الفائية التى لأجلها وجود الشئ لجملة عالم الكون والفساد ولا استمراره هى استبقاء الأمور التى لاتبقى بأعدادها ، اى لا يمكن بقاءها بالعدد بل يمكن بقاءها بالنوع فيستبقىها ويستحفظها بأنواعها ، فأعطى السبب المستبقى لها بالنوع ، اذ المادة العنصرية اذا تلبست بصورة خلعت عن صورة أخرى ، فالأمور العنصرية قد فسدت بشخصها فلا سبيل الى بقاء الكائنات بأعدادها وبأشخاصها . فالجود الالهى دبر فى ان يستبقى انواعها باعطاء التوالد والتناسل والتحارث ، فجاءت العناية الالهية بافاضة قوة التناسل وقوة التحارث على المركبات العنصرية لتكون مستقبلية بالنوع وتكون لها ديمومة نوعية اذ هى غير قابلة للديمومة الشخصية بل قاصرة الذوات عن قبول الدوام الشخصى . فالتدبير الالهى اودع فى المركبات العنصرية التى لا تحتمل الدوام قوة مولدة تفرز من المادة جزءاً صالحاً لأن تصير مادة شخص آخر مثله فى نوعه ليستبقى بالنوع ، فالجود الالهى أعطى كل موجوداً فى وسع استحقاق جوهر ذاته من الوجود وبقاء الوجود ، فمن الذوات ما يمكن بقاءها بالعدد والشخص كالاجرام السماوية جاءت العناية الالهية باعطاء السبب المستبقى لها نوعاً كما للاجرام العنصرية والمركبات الاسطقسية ، فوفى الكل وجوده وبقاءه عن البارى بقدر استحقاقه فكل شئ من الأثرى والاسطقسى على جوهره وعلى بقاءه الذى ينبغى له ، فجوهره المعطى يفيض باقيات بالعدد وباقيات بالنوع ، هذا هو نهاية تدبير الامر فى انشاء السمويات والعنصريات ، ومنشأ ذلك ان العنصريات هيولاهما مشتركة بخلق صورة ولبس صورة أخرى ، والافلاك هيولاهما غير مشتركة فصورها ثابتة لا تزول ولا يتبدل عليها ، فاذن قدر الاشياء بحسب استعداداتها وهب لها ما يلائمها من الوجود وبقاء الوجود «ذلك تقدير العزيز العليم» .

قال : - برد الله مضجعه^١ - :

- ٦ -

«وميض ، وان هناك شكاً من معضلات الشكوك ، وهو انه اذا كانت ارادتنا وارادة علينا من خارج ، وكانت الارادة الجائزة الانسانية واجبة الانتهاء الى الارادة الحققة الواجبة الالهية ، كان الانسان لامحالة مضطراً في ارادته لفعله ، و مضطرة اليها انما هو المشية الوجوبية الربوبية «وما تشاؤون الا ان يشاء الله» فيكون الانسان وان كان فعله بارادته واختياره ، الا ان ارادته لفعله ليست بارادته واختياره ، والا كانت له في كل فعل ارادات مترتبة غير متناهية هي ارادة الفعل و ارادة الارادة و ارادة ارادة الارادة وهكذا الى لانهاية ، وذلك باطل ، فقد لزمت ان يكون فعل الانسان اختيارياً و ارادته لفعله غير اختيارية . فهذا الشك مما لم يبلغني عن احد من السابقين واللاحقين شيء في دفاعه ، والوجه في ذلك ما اورده وحققته في كتاب الايقاظات بفضل الله العظيم وحسن توفيقه . وتلخيصه : انه اذا انسقت العلل والأسباب المترتبة المتأدية بالانسان الى ان يتصور فعلاً (ما) ويعتقد انه خير حقيقياً كان او مظنوناً او نافع في خير حقيقى او مظنون ، انبعث له من ذلك تشوق اليه لامحالة ، فاذا تأكدهيجان التشوق واستتم نصاب اجماع الشوق ، تم قوام الارادة المستوجبة اهتزاز العضلات ، والأعضاء الأدوية ، فاذن تلك الهيئة الشوقية المتأكدة الاكيدة الاجماعية المعبر عنها بالارادة حالة شوقية اجمالية للنفس ، بحيث اذا ماقيست الى الفعل نفسه وكان هو الملتفت اليه باللاحظ بالذات ، كانت هي شوقاً و ارادة بالنسبة الى نفس الفعل ، واذا ماقيست الى ارادة الفعل والشوق الاجماعى اليه وكان الملحوظ الملتفت اليه بالذات تلك الارادة الاجماعية لانفس الفعل ، كانت هي شوقاً و ارادة بالنسبة الى الارادة من غير شوق آخر مستأنف ، و ارادة اخرى جديدة ، وكذلك الأمر في ارادة الارادة و ارادة

ارادة الارادة ، الى سائر المراتب التي في نية الفعل استطاعة ان يلتفت اليها بالذات ويلاحظها على التفصيل . فكل من تلك الارادات الملحوظة على التفصيل يكون بالارادة والاختيار ، وهي بأسرها مضمنة في تلك الحالة الشوقية الاجماعية الاجمالية المسماة بـ ارادة الفعل واختياره . لست اقول : تلك الارادات هي ارادة الفعل بعينها . بل اقول : للنفس المتشوقة المريدة المختارة للفعل حالة شوقية اجماعية اجمالية صالحة لأن يفصلها العقل الى ارادة الفعل ، والى ارادة الارادة ، و ارادة ارادة الارادة ، الى حيث يتصحح لحاظ العقل على سبيل التفصيل بالفعل والترتب بين تلك الارادات بالتقدم والتأخر بالذات ليس يصادم اتحادها في تلك الحالة الاجمالية بهيئتها الوجدانية ، فان ذلك انما يمتنع في الكمية الاتصالية و الهوية الامتدادية لا غير ، فلذلك ما ان المسافة الأينية يستحيل ان تنحل الى متقدمات ومتأخرات بالذات هي اجزاء تلك المسافة وابعاضها ، بل انما يصح تحليلها الى اجزائها وابعاضها المتقدمة والمتأخرة بالمكان ، واما الحركة القطعية المتصلة الواحدة المنطبقة على تلك المسافة المتصلة الشخصية ، فان العقل بمعونة الوهم يحللها الى ابعاضها المترتبة بالسابقة والمسبوقية بالذات ، وسبيل الارادة في ذلك سبيل العلم فانهما يرتضعان في هذا الحكم من ثدى واحد ، وتناعيهما القريحة العقلية في مهد واحد ، والبيان التفصيلي هنالك على ذمة كتاب الايقاظات . فاذن نقول في ازالة الشك : ان ريم انه يلزم حصول الارادة من غير ارادة واختيار ورضاء من الانسان بالقياس اليها ، فقد بزغ لك بطلان ذلك . وان ريم انه يجب انتهاء استناد الارادة في وجودها ووجوبها الى القدرة التامة الوجدانية والارادة الحققة الربوبية ، فقد عرفت ان ذلك هو الحق لا يحض عنه العقل ، ولا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، «ولا جبر ولا تفويض ، ولكن امرين امرين» . وبالجمله لافرق بين الفعل وبين ارادة الفعل في صدورهما من الانسان بالارادة والاختيار وفي وجوب انتهاءهما في سلسلة الصدور والاستناد الى ارادة الفعل الحق الواجب

بالذات فليثبت .

اقول : تقرير هذا الشك العويص الذي غلق باب حله على كثير من العلماء هو ، ان ارادتنا اذا كانت حادثة لنا من خارج ذاتنا كما ذهب اليه الحكماء حيث استندوا الإرادات والإختيارات كلها الى الحركات الدورية السماوية واستندوا تلك الحركات الى النفوس الفلكية واستندوا النفوس الفلكية الى الارادة الواجبة الالهية ، فلامحالة ارادة العبد لتمشي فعله واجبة الانتهاء الى الارادة الواجبة الالهية ، فكان العبد مضطراً في ارادته لفعله ، والذي اضطر العبد في ارادته لفعله انما هو المشية الالهية اي الارادة الالهية ، كما ورد في التنزيل «وما تشاؤون الا ان^١ يشاء الله» اذ معناه ان مشية العبد و ارادته انما هو من مشية الحق و ارادته ، فالعبد ما يشاء الا ان يشاء الله ، فاذن وان كان فعل العبد بارادته واختياره ، لكن ارادته لفعله ليست بارادته واختياره ، والا فيلزم التسلسل في ارادة العبد لفعله ، اذ تعلق ارادته بفعله (حينئذ) كان بارادة ارادته لفعله ، و ارادة ارادة لفعله كانت بارادة ارادة ارادة .

قوله : «وهكذا الى غير النهاية ...» فيلزم ان يكون للعبد في كل فعل ارادات مترتبة بالتقدم والتأخر الى غير النهاية ، وهذا باطل بالحجج العقلية ، فلامحالة لزم ان يكون فعل العبد بارادته واختياره ، لكن ارادته لفعله لا يكون بارادته واختياره ، اذ ارادته لفعله لا بد ان تكون منتبهة الى ارادة الباري .

قوله: فهذا الشك مما لم يلفني عن احد من السابقين واللاحقين شيء، في دفاعه...» اقول : لان بعضهم يتصدى لدفعه بما لا يستحق الذكر فكانه لم يقل في دفعه شيء اذ بعض الافاضل جاء في مقام دفعه من سبيل ان تعلق ارادة العبد بفعله امر اعتباري عقلي غير موجود في الخارج ، وتساوى احكام الاعتبارات واحكام الخارجيات من محل المنع ، فلا يلزم من امتناع التسلسل في الموجودات امتناعه في الاعتباريات ، فهذا يرجع بمنع بطلان التسلسل ، لانه في الامور الاعتبارية . وبعضهم جاء في مقام دفعه من سبيل ان ارادية الارادة عين الارادة فلا يتسلسل وانت خبير بحال هذين الجوابين كلاهما .

قوله : والوجه فى ذلك (الى آخره) اى الوجه فى دفع ذلك وتقرير مالمخصه هو ، ان الاسباب المترتبة السماوية ، اى الحركات السماوية الموجبة لإرادة العبد لفعل ما اذا انساق الى ان يتصور العبد فعلاً ما ينساق الى ذلك على وجه يعتقد ان فى ذلك الفعل خيراً ، سواء كان خيراً حقيقياً او مظهرياً ، او فى ذلك الفعل نفعاً فى خير حقيقى ، او فى خير مظهرى ، ثم ينبعث للعبد من ذلك التصور شوق الى ذلك الفعل لامحالة ولا يكتفى فى القدرة على الفعل اصل الشوق مالم يتأكد ولم يشتد ، لانه اذا خلى فى نفسه فهو ناقص فى كونه مبدءاً لشيء آخر غير تام ، فلذا تأكد واشتدتم به نصاب الارادة الجازمة المسماة بالاجماع ، اذ حينئذ تصير الارادة تامة جازمة موجبة لتحريك العضلات والاعضاء الادوية ، والرباطات ، اذ الارادة حينئذ صارت مبدء فعل العبد بالفعل وبالوجوب . و قيل هذا الانضمام كانت مبدءه بالقوة وبالمكان ، فالشوق والارادة وما يجرى مجراها مادامت ناقصة او مقهورة بأن يكون مانعاً من خارج كالشرع ، او داخل كالعقل ، لم يوجد فعل من الفاعل المختار ، وهو العبد بالفعل واذا صارت تامة جازمة وجب الفعل به ، ولهذا قيل : الانسان مضطر فى صورة مختار . فهذه الحالة الشديدة الشوقية الاكيدة الإجماعية المعبرة عنها بالارادة الجازمة ، حالة شوقية اجمالية للنفس سالحة لان يحللها العقل الى ارادة الفعل بأن يعتبرها العقل بالقياس الى نفس الفعل ، بحيث يكون نفس الفعل هو المقصود بالذات وبالأصالة والملتفت اليه بالذات وبالأصالة ، فهذه الحالة الشوقية الشديدة هى شوقاً شديداً وارادة جازمة بالنسبة الى نفس الفعل والى ارادة ارادة الفعل ، بأن يعتبرها العقل الى ارادة الفعل ، لالى اصل الفعل بحيث يكون ارادة الفعل هى المقصودة بالذات وبالأصالة ، والملاحظ المنظور الملتفت اليها بالذات وبالأصالة لاصل الفعل ونفسه ، فهذه الحالة الشوقية الاجمالية شوقاً شديداً ، وارادة جازمة بالنسبة الى ارادة الفعل من دون ان يكون هناك شوق آخر مستأنف ، وارادة اخرى جديدة ، وهكذا الأمر فى ارادة ارادة الفعل وفى ارادة ارادة الفعل الى سائر المراتب التى يستطيع العقل ان يحلل تلك الحالة الشوقية الشديدة الاجمالية الاجمعية و يلتفت اليها ويلاحظها على التفصيل . فكل من تلك الارادات الملحوظة على التفصيل وان كانت بالإرادة والاختيار ، لكن كلها بأسرها بحيث لا يشذ ارادة منها مضمنة فى تلك الحالة الشوقية الشديدة الاجمعية الاجمالية المسمى بالإرادة الجازمة التامة للفعل .

قوله: لست اقول (الى آخره) اى لست اقول تلك الارادات الملحوظة على التفصيل
هى ارادة الفعل بعينها حتى يرجع الى ما قيل من ان ارادية للارادة عين الارادة ، فلا
يتسلسل . بل اقول يحصل للنفس المتشوقة المريدة المختارة للفعل حالة شوقية
وجدانية اجماعية اجمالية صالحة لان يفصلها العقل الى ارادة الفعل والى ارادة ارادة
الفعل والى ارادة ارادة ارادة الفعل ، الى ان يستطيع العقل تحليلها الى الارادات .
اذ للعقل ان يعتبر للارادة ارادة وللارادة ارادة اخرى ، وهكذا الى ان يسمه
فهذه الارادات وان تتضاعف وتزايد وتترادف لكن مصداق هذه الارادات المتضاعفة
المتزايدة المترادفة انما كانت ارادة واحدة بسيطة من غير شوب تركيب عيني ، الا
فى اللحاظ التحليلي للعقل ، فهذه الارادات المترادفة من الامور العقلية التى لا وجود لها
فى الخارج وانما حصوات بحسب العقل وتحليله لتلك الحالة الشوقية الاجمالية ، فهذه
الارادات وان كانت متسلسلة ، لكنها متعلقة بانقطاع اعتبار الفعل ، [العقل] فلا يلزم المحذور
فاذن وجود هذه الحالة الشوقية الاجمالية الاكيدة الإجماعية كان وجودات هذه الارادات
المتعاقبة الملحوظة على التفصيل ، لكن ليس لكل منها وجود آخر منفرد ، بل كلها
مضمنة فى وجود تلك الحالة الشوقية الاجمالية الاكيدة الإجماعية . فاذن هذه الارادات
المترادفة المتعاقبة المتوالية ليست ارادات منفردة مستأنفة جديدة ، واردة على
النفس بالفعل ، بل كلها بأسرها مضمنة فى الارادة الاجمالية الاكيدة الاجمالية الواردة
على النفس بحسب انسباق الأسباب المترتبة المتأدية الى تصور ذلك الفعل والتسابق
والتلاحق والتقدم والتأخر ، بين تلك الارادات المترادفة المترتبة على سبيل التقدم
والتأخر بالذات ، بأن يكون المتقدم علة للتأخر لا يصادم لاتحاد تلك الارادات فى
تلك الحالة الشوقية الاجمالية ، اذ هيئة تلك الحالة ، وان كانت وحدانية لكن جميع تلك
الارادات مضمنة فى وجودها الجمعى الجملى الواحدى ، ولا استبعاد فى ذلك فضلا
عن الامتناع واليه اشار بقوله : فان ذلك انما يمتنع فى الكمية الاتصالية (الى آخره)
يعنى ان التقدم والتأخر بان ذات لا يمتنع فى الارادات المترادفة المتعاقبة اذ من
ضرورة اعتبارها ان يكون كذلك بل يمتنع ذلك فى الكمية الاتصالية وفى الهوية
الامتدادية فحسب اذ المسافة الاينية يستحيل ان ينحل الى اجزاء . وابعاض يتقدم
بعضها على بعض بالذات ويتأخر بعضها عن بعض بالذات لأجزاء المجتمعمة فى الوجود ،

بل انما یصح ان ینحل الی اجزاء و ابعاض یتقدم بعضها علی بعض بالمکان و یتأخر بعضها عن بعض بالمکان ، اذ من ضرورة وجود الكمیة الاتصالیة هی ان یکون بعض اجزائها واقعا فی مکان یمتدیه العقل قبل و بعض اجزائها واقعا فی مکان یمتدیه العقل بعد .

واما الحركة القطعیة المتصلة الواحدة المنطبقة علی تلك المسافة ، فیصح ان یحلها العقل الی ابعاض مترتبة بالتقدم والتأخر بالذات ، لأن حقیقتها حقیقة التقضى و التجدد ، وکل حقیقة هذاشأنها تكون بین اجزائها و ابعاضها التقدم والتأخر والقبلیة والبعدیة بالذات ، لكون اجزائها غیر مجتمعة فی الوجود ، فحكم هذه الارادات المترتبة فی التقدم والتأخر بالذات حکم الحركة القطعیة ، اذ من ضرورة اعتبار هذه الارادات ان یکون بعضها مقدما بالذات ، وبعضها متأخرا بالذات ، هذا هو حاصل کلام المصنف . و انت خیر بأن قوله : « تلك الهيئة الشوقیة المتأكدة الاکيدة الاجماعیة المعبر عنها بالارادة ... » ما یل الی ان الشوق والارادة ینکان متحدین فی المعنی والمفهوم ، بل ناص عليه والحق انهما متغایران و مما یؤیده ان الانسان ربما یشتد شوقه الی فعل ومع ذلك ینصرف عنه ولا یریده لوجود صارف و مانع داخلی کالعقل ، او خارجی کالشرع ، فالشوق الشدید یتخلف عنه الفعل لكن الارادة الجازمة لا یتخلف عنه الفعل ، وهذا یدل علی تغایرهما کمالا یخفی . ومع ذلك قد سنح لی فی سالف ایام التحصیل ان تزیف قول الشاک وهو الاکانة له فی کل فعل ارادات مترتبة غیر متناهیة لا یتحتاج الی هذا التطویل الذی ارتکبه المصنف فی تزیفه بل یحصل تزیفه بمجرد ان الاسباب اذا انساق الی ان العبد یتصور فعلا والی ان یمتد او یظن خیره ونفعه و یصیر متشوقا الیه و یتحرك نفسه الیه و یشتاقه ، والشوق حركة نفسانیة الی المشاق الیه ، ثم یشد و یتأكد شوقه فقصده نحو الفعل و یقوی عزیمته علی ذلك ، وهذا هو الارادة الخارجة اى ارادة الفعل ، وهذه الارادة لا تحتاج الی ارادة الإرادة ، اذ هذه الارادة وان كانت حادثة لكن علتها لیست الالاسباب المترتبة المنتهیة الیها ، لارادة اخرى سابقة علیها ، لكن للعقل ان یمتد لارادة الفعل ارادة اى ارادة ارادة الفعل وهكذا ، ولا یعبأ بذلك فی امثال هذه المقامات . وهذا التسلسل لکونه فی الامور الاعتباریة ینقطع بانقطاع اعتبار العقل اياها فلا یسوق الاحتیاج الی القول بأن الحالة الشوقیة الاجماعیة الاجمالیة کان مصداقا

لإرادات متعددة ارادة الفعل و ارادة ارادة الفعل و ارادة ارادة الفعل وهكذا الى ان يسع العقل اعتبارها فايضم في غور هذا المطلب .

قوله : وسبيل الارادة في ذلك سبيل العلم (الى آخره) يعنى كما ان العلم الواحداني الاجمالي هيئة وحدانية اجمالية يضمن فيه جميع العلوم التفصيلية ، كذلك تلك الارادة الواحدانية الاجمالية هيئة وحدانية اجمالية يضمن فيها جميع الارادات المترادفة التفصيلية ، وهذا ايضاً مؤيد لان الشوق الشديد الاكيدة الاجتماعية والارادة الجازمة عنده متحدان في المعنى ، لان هذا على ما ذكره هوشان الشوق الشديد . فاذن تلك الارادات المترادفة المتصاعدة التفصيلية توجد في ضمن تلك الحالة الاجمالية الاكيدة الاجتماعية المعبرة بالارادة ، وتوجد تلك الحالة بوجود اصيل ، وتوجد هذه الارادات بوجود ضمنى كما العلم الاجمالي والتفصيلي ، فهذه الحالة الاكيدة الاجتماعية موجودة بالوجود الجمعي التامى المشتمل على جميع تلك الارادات المترادفة الماحوطة بالتفاصيل .

قوله : «وتناغيهما» من المناغة ، قال في مجمل اللغة : المناغة تكايك الصبي بما يسره ويجذله من الكلام انتهى فحقيقة المراد ظاهر .

قوله : فاذن نقول في ازاحة الشك (الى آخره) تقرير ازاحته ان اراد بقوله من اوله الى آخره انه يلزم ان يحصل ارادة الفعل في العبد بدون ارادته واختياره ، فقد ظهر بطلان ذلك كما عرفت مراراً وان اراد به ان ارادة فعل العبد يجب ان ينتهي الى الارادة الوجوبية الربوبية ، فهو امر حق لا محيص عنه وقد عرفت انه لا جبر بأن يكون فعل العبد بقدرة الله تعالى وارادته من غير مدخلة لقدرة العبد ولا اختياره ، ولا تفويض بأن يكون فعل العبد بقدرة العبد وارادته من غير مدخلة لقدرة الله تعالى وارادته فيه . بل امرين امرين كما عرفت فذاك مفاده فوق مرة واحدة ، وهو كون الفعل واقعاً بقدرة العبد و اختياره وكون قدرة العبد واختياره مستنديان الى الله تعالى ، فاذن لا فرق بين نفس الفعل وبين ارادة الفعل في ان كلاهما صادران من العبد بقدرته وارادته واختياره و في ان كلاهما منتهيان في سلسلة الصدور الى اراده الواجب بالذات بدون لزوم محذور وهذا القول قد استغنينا لتكرار القول في بيانه عن الاعادة .

- ۷ -

قال (شكر الله سعيه) توصية ودعا

وميض اياك وهؤلاء المتفلسفة الجشالة الطغام. والمتكلفة السفالة اللئام، فهم
 الغاغة الهمج الاقشاب الرعاع الأوغاد، اخفاء الهام سفهاء الأحلام، اذ هانهم منكوسة و
 قرائحهم مطموسة وارواحهم ظلمانية والبابهم هيو لانية اجسادهم آكلة لنفوسهم و
 نفوسهم عبدة لأجسادهم ، واو هاهمهم والية على عقولهم ، وعقولهم خضعة لأو هاهمهم ،
 انشدك الله والقراة العقلانية والصحابة الروحانية فى اضاءة هذه الحكم واضاءة هذه
 الأسرار اليهم، الا ان يؤتوك موثقاً من الله فى تنقية القلب ، وتنوير السير ، وتلطيف
 القريحة، ومهاجرة اقليم الحس، والمصير الى عالم العقل ، والكتاب الى الله تعالى كبرياؤه
 وتقدس اسمائه، فالله بينى وبينك، والله على ما نقول وكيل، حسبى الله وكفى سمع الله
 لمن دعا، ليس وراء الله منتهى. سبحانهك اللهم وبحمدك يا ودود ، يا ودود، يا ذا العرش
 المجيد ، يا مبدأ يا معاد ، يا مبدىء يا معيد، اللهم اهدنى بنورك لنورك ، وجعلنى
 من نورك بنورك ، يا نور السماوات والأرض ، يا نور النور ، يا جاعل الظلمات و
 النور ، يا نوراً فوق كل نور ، يا نوراً يعبد كل نور ، يا نوراً يخضع لسلطان
 نوره كل نور ، يا نوراً يذل لعز شاعه كل نور، اللهم امنن علينا بالتسليم لمحتومات
 اقضيتك والتجرع لواردات اقدارك، وهب لنا محبة لما احببت فى متقدم ومتأخر
 ومتعجل ومتأجل ، والا يثار لما اخترت فى مستقرب ومستبعد و لا تخلنا اللهم مع
 ذلك من عواطف رافتك ، وسواغب رحمتك ، ولطائف كفايتك ، وحوط عنايتك،
 وحسن كلائتك بجودك ومنك وفضلك وطولك ، يا أرحم الراحمين . ولقد
 نجز بحمد الله سبحانه و تنجز انصراف منه هريعا من ليلة الأربعاء لست مضين
 من شهر رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - شعبان المعظم عام ١٠٣٤ من هجرته
 المباركة المقدسة. وقد كان الأخذ فيه يوم ميلاده - عليه السلام - فى شهر ربيع الأول

من هذا العام ، وينطق بالتاريخ (بدا كتاب القيسات) و كل ما جرى على لسان الوقت من انشاء نظمه : « كتاب كنور بدافى سماء * حوى كل باب من العلم غامض * اذ كنت للحق تبغى سبيلاً * فها طور برهانه فيه ناهض * فان شئت ورسخ على لمح ومض * وان شئت قل كوكب الحق وامض » وكتب يميناه الدائرة احوج الخلق الى الله الحميد الغنى محمد بن محمد يدعى باقر الداماد الحسينى ختم الله له فى نشأته بالحنى ، وسقاه من كأس المقربين ممن زلفاه ، على النمط الأقصى ، وسقياه على النصيب الأعلى ، حامداً مصلياً ، مستغفراً ، داعياً ، آملاً ، راجياً . والحمد لله رب العالمين حق حمده .

اقول : لما ضبط كلامه فى عنوانات هذا الكتاب تعديل جميع ابواب الحكمة الالهية المصنونة المضمونة بها عن غيرها لها وهذب اصولها ونضج فروعها تعديلاً و تهذيباً ونضجاً لا ينفع عنها الا اهلها ، اراد ان يختتم كلامه بالتحذير عن ايشار جواهر كنوزها واعطاء دُرَر رموزها بغير مستحقها واهلها اذ عقول الفير المستأهل صفر الكف عن استعداد ادراك تلك الأسرار يعرض لها الشك والحيرة ولا يهتد الى معرفة الحكميات الغامضة كيف وذوى العقول الضئيلة والنفوس الذليلة الميَّسة لا يسعها تألق جلوة عيص الفلاسفة وتلهب جاذوة عويص الحكمة ، بل حرفوا الالفاظ عن

* از تصحيح اين شرح بر قسمتى از قبسات ميرداماد ، در ليلة ٢٤ صفر الخير سنه ١٣٩٥ فراقت حاصل شد از آنجاى كه ما از حضرت مير (عليه منى السلام) مفصل مطلب نقل نموديم وحق اورا (علاوه بر بضاعت قليل علمى و يا عدم اهليت جهت اظهار نظر در مقام علمى مردى باين عظيمى كه در ادوار فلسفه كم نظير است) نتوانستيم ادا نمايم ، لذا از شرح حكيم فاضل و متأله محقق محمد بن على رضا تلميذ عظيم الشأن صدر المتألهين قسمت زيادى انتخاب شد ، تاحق شارح علامه نيز علاوه بر نقل قسمت هاى مهمى از قبسات ، جهت ارائه افكار علمى ميرداماد ، ادا شده باشد .

و ما براى اولين بار از اين فيلسوف بزرگ ، شارح قبسات اسم برديم و اورا معرفى نموديم باشد تا ديگران در صدد طبع شرح قبسات برآيند و چنين كتاب عظيمى را زنده نمايند و انا العبد سيد جلال الدين الآشتيانى المفتخر بالانتساب الى اهل بيت السفارة والولاية ١٣٩٥ من الهجرة المحمدية .

سننها المقصوده بها ، وبالحض والتحريض فی بذلها علی مستحقها ، اذا المستحق لا یسلك جهده هذراً ولا یذهب صدره ، بل صار قسطه منه مضاعفاً ، ووصل من وقد الكرب الی روح الطرب، وسینفع حاله اذا آن ارتحاله . والفاظ الكتاب فی النصیحة والتاریخ مستغنیة عن الشرح والبیان ، والهزیع بضعة من النهار ، او من اللیل . ولما وقع الفراغ من شرح کتاب القبسات الذی رمی رواجه بالكساد ووقع فی عصر اهل الفساد قلت فی التاریخ هكذا :

زین درج بیان که مثقب طبعم سفت گلهای مراد هوشمندان بشگفت
دل نغمه سرا گشت و سروش غیبی شرح قبسات سال تاریخش گفت

—۱۰۷۱—

والحمد لله تعالی وحده والصلاة علی من لانی بعدہ .



شیخ حسین تنکابنی

- ۱۱ -

یکی از تلامیذ معروف صدر المتألهین حکیم عارف شیخ حسین تنکابنی است که در افکار فلسفی تابع و مرید خاص استاد خود می‌باشد و هر چه بسلك تحریر آورده است از حواشی بر تجرید و رسائل مستقل، تلخیص و یا شرح مؤلفات ملا صدر است.

تنکابنی در شهرهای متعدد ایران که دارای حوزه فلسفی بودند به تدریس آثار استاد، اشتغال داشته است و مدتی نیز در اعتاب مقدسه و مدتی نیز در مدینه و مکه مجاورت اختیار نموده است و در عمر خود بانواع مضائب نیز مبتلا شده است. شرح حال تفصیلی این دانشمند بزرگوار، در تاریخ فلسفه اسلامی در چهار قرن اخیر خواهد آمد و ما در این جا بشرح حال او، نمی‌پردازیم و چون آثار او همه، بر طبق مشرب حکمت متعالیه ملا صدرا تحریر شده است در این جا رساله‌یی را که در وحدت وجود نوشته است بانضمام رساله مختصر او در معاد و اقسام آن تألیف شده است نقل می‌کنیم و امیدواریم که در سلسله انتشارات فلسفی و عرفانی از فلاسفه ایرانی بعد از میرداماد و میرفندرسکی یکی از آثار این دانشمند را چاپ و منتشر نماییم، رساله او در حشر انسان و انواع حشروی از حشر عقلانی و معاد جسمانی، جمعی مناسب با آخرت، خلاصه عقیده ملا صدر است در معاد که مبتنی است بر اثبات لذات جسمانی و آلام جسمانی و حکمای مشایی عالم آخرت را منحصر در عالم عقلی صرف می‌دانند و از اذعان به عالمی متجسم و متقدر در صعود و نزول وجود، تحاشی دارند.

تنکابنی انواع محشوران در قیامت را باعتبار تفاوت درجات مردم در علم و عمل به مشرب صنف، تقسیم نموده است و در این مسأله درست مشرب استاد را تقریر نموده است ولی در مقام تحریر مسائل علمی نهایت تسلط خود را عیان می‌سازد.

درمسأله وحدت وجود نیز برطبق مسلك استاد مشی نموده است و مثل فیض که اغلب عین عبارات استاد را در آثار خود منتقل نموده است و یاهمان عقاید را تحریر کرده است مشی نموده است ، بل که خود درتحریر عقاید عبارات ساخته است و قلم او روان است و جذاب و نهایت تدرب را درحکمت بسبک آخوند ، داراست . ولی ذکر این نکته نیز لازم است که اساتید بعد از ملاعلی نوری از جمله استاد بزرگ آخوندنوری درحکمت صدرالمتهلین بر تلامیذ آخوند ملاصدرا ، ترجیح دارند و بعضی از آنها از خود آخوند درتقریر همین مطالب دست کم ندارند و کلمات کوتاه آخوند نوری درحواشی کتب ملاصدرا ، مثل الماس می درخشد .

مرحوم آقا شیخ حسین تنکابنی باینکه از تلامیذ ملاصدراست و آخوند سال - ۱۰۵۰- رحلت فرموده است تا سال - ۱۱۰۱- و بنا به نوشته برخی تا سال (۱۱۰۵) در قید حیات بوده است . دور ساله از تنکابنی ، رساله ای در صنوف ناس در معاد ، و رساله بی در وحدت وجود ، برای نقل در منتخبات فلسفی ، انتخاب نمودیم ، و از شرح و تحریر عقاید و توجیه افکار و تعلیق بر آراء منقول ، خودداری می نمائیم چون باین روش در متجاوز از (۲۰) مجلد نیز ممکن نیست از (۴۰) فیلسوف منتخباتی تهیه نمود (۱)

(۱) ملا محسن فیض در مسائل مهم فلسفی اکثر عبارات موجود در کتب استاد خود ملاصدرا را نقل می نماید با آنکه خود ، در انشاء کلمات حکمی و عرفانی مهارت دارد و این معنا از آثار او در شرح احادیث و تألیف کتب در اخلاق و تفسیر و تأویل آیات قرآنی معلوم و هویدا است فیض در مقام شرح اخبار اصول کافی ، در مواردی که بیان ملاصدرا را جهت تحقیق در مطلب کافی نمی داند با قلمی شیوا و بیانی رسا حق کلام را ادا نموده است . فیض در تحریر مسائل عرفانی توانا و تحریر او ، روان و لسان وی فصیح و نوشته های او در عربی و فارسی ، کم نظیر است .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

رسالة في صنوف الناس عند رجوعهم الى دار البقاء للعالم التحرير الشيخ حسين
التنكابني (قده) *

الحمد لله المتوحد في ذاته ، المتفرد في ديمومة صفاته ، والتمجد بالسلطنة
والندير ، والمستأثر في اجرا . قام القضاء على الواح التقدير والتصوير . والصلوة
على صفوة الامكان ، و خلاصة الاكوان ، و زبدة الاركان - محمد صلى الله
عليه وآله وعلى اهل بيته الذين هم مصابيح الدجى ونجوم الاهتداء ، صلوات الله وتسليماته
عليهم مادامت السماوات العلى ورجعت الارض السفلى .

وبعد - فقد كنت متأملاً في بعض الاسحار في باب احوال صنوف الناس عند
رجوعهم الى دار البقاء والقرار ، فلاح على قلبي القريح ، ووضح لخطري الجريح انه
على ستة اصناف ، ولكل صنف منها احوال السعادة او الشقاوة ؛ بيانه مبني
على مقدمة هي ، ان العوالم منحصرة في ثلاث ، **عالم عقلي** وهو عالم المجرد المحض
المسمى بعالم الجبروت لانجبار النقص الناشئ من الإمكان بفعلية الوجود الحاصل من
تمامية ذاته تعالى ويسمى ايضاً بعالم اللاهوت لكمال التأله والارتباط بالإله تعالى . لمن
هو في هذا العالم الذي هو برىء عن الله والبطلان ، ومصون عن الغفلة والنسيان .

وعالم خيالي منفصل وهو الذي يكون الخيال المتصل بالانسان مرتبطاً به ، ويسمى
بعالم الاشباح لتحقق الاجسام والاشباح اللطيفة المجردة بنحو من التجريد فيه ويسمى
ايضاً بعالم ابرزخ لكونه متوسطاً بين التجريد التام والتجسم المحض .

وعالم حسی يكون مافیه مایناله الحواس ویسمى ایضاً بعالم الناسوت لوقوع النسیان فیه ، كان منغمرأ فیه ومتعلقأ به . وامایان تحقیق هذه العوالم لانه ماصدر عنه تعالی اولاً العالم العقلى ، وهو عالم الجواهر المجردة من الملائكة المقربين ، والعشاق الوالھین بكمال بارئھم - تعالی شأنه - لان هذا العالم فى غاية الشرف والبهاء ، و نهاية التجرد والانجلاء فهو الالىق بأن يكون اول الصوادر ، والالىق واجب فى نظام الوجود . وايضاً صدر منه سبحانه العالم الحسى الأدنى اعنى العالم الأجسام ونشئة الظلمات ، وهو على مراتبها اخس النشآت وارذلها ، فيجب - ح - صدور عالم متوسط بين العالمين اعنى : عالم الاشباح والنشئة المثليه المنفصله ، والایلزم نزول الوجود من المرتبة العالیة اى عالم التجرد الى العالم الأخس من دون المرور الى العالم المتوسط المثالى وهذا ليس الا الظفره المعنوية ، وكمان الظفره الحسیة باطلة بالوجدان والبرهان فكذا هذه المظفرة النزولية الوجودية ، من غیر فرق كما لا یخفى على البصیر ، فيجب وجود هذه العوالم المسمى بالانسان الكبير . وبازاء هذه النشآت الثلاث ، اقتضت عناية الله ايجاد مظهر لهاى لنشأة الانسانیة المسماة بالعالم العقلى الصغیر ، ففى بنى نوع الانسان یتحقق تلك العوالم الثلاث ، اى العالم العقلى بحسب روحه بعد التكمیل و تحصيل المعارف . والعالم المثالى البرزخى بحسب الخیال الذى معه ، بل هو عینه ، ان لم یکن من اهل العرفان . والعالم انحسى بحسب جسمه وبدنه .

فبعدها تقررت تلك المقدمة فنقول : ان الانسان له حشور يوم النشور على ستة اقسام واصناف . لان روحه اذا كمل بالیقین ، والعرفان وتنزه عن لوث الكدورات و العصیان ، صار عالماً عقلياً مضاهياً بالملائكة ویكون معها فى العالم العقلى ، وهذا الانسان عارف بالله كامل موحداً من خلص اولیائه من الانبیاء والمقربين المعصومین ، والواقربین الذين لا یكونون من اصحاب العصمة ، وهذه الفرقة فرت بحسب رتبته من الجنة فضلاً عن الجحیم . فهم على درجات وعلى تفاوت درجاتهم مسرورون بالذات العقلية ، و مبتهجون بنعيم الجنة من القصور والفواكه والثمار والشرر والانهار .

وهذا الصنف من الانسان منقسم الى صنفین ، اصحاب العصمة صلوات الله علیهم اجمعین و غیرها من اهل العرفان . واذا لم یستكمل هذا الوجه اى لم یتصف بنهاية العرفان وغاية الايقان بالله وبصفاته وصنعه وملائکته واسرار کتبه ، وهو لا یخلو اما

ان يكون مسجوناً بسجن الطبيعة، ومفلولاً باغلال التجسم ، ومقيداً بسلاسل النشأة الحسية ، فهو مبعدين روح دار القرار ، ومحروم عن نعمهما ، فهو الانسان الحسى ، المتنكر رأس قلبه الى عالم التجسم ، فهذه الفرقة من الانسان تكون من اصحاب النار الذين هم فيها خالدون ، لان همتهم الاخلاص الى ارض الطبيعة ، فالشرك والظفیان والكفر والعصيان مع تجرد روحهم ؛ ولو كان تجرداً بحسب النشأة المتوسطة البرزخية، فلا ينتفعون من سعادة تلك النشأة التى بالذات سعة رحمة الله تعالى للرحمة والراحة والسرور ، بل ينالون ما لا يناسبها بالذات بل مناسب وواقع بالعرض من انواع العذاب من النار والزمهرير والعقارب والحيات والسعير . واما ان لا يكون كذلك فهو ايضا لا يخلوا ما ان يكون مع الايمان بالله ورسله وكتبه وكونه مجتنباً عن المعاصى ؛ اولاً لا يكون كذلك ، **والاول** هم الزهاد من العباد من اصحاب اليمين . **والثاني** ايضا على صنفين ، لانه امام مع الايمان من تكب للكبائر من الذنوب من غير تدارك فهو المؤمن العاصى المخرج من النار بعد المكث فيها بحسب تفاوت الذنوب - كما وكيفاً - ، وبعد الخروج يكون من اصحاب اليمين (ايضاً) كالفرقة الاولى . اولاً لا يكون فيه ايمان ولا عصيان لعدم صلاحية ارواحهم نشأة التكليف كالاطفال مطلقاً للمؤمنين او الكفار وكالمجانين فهم على درجاتهم تابعون لاصحاب اليمين وخدام لاهل الجنة ، فيكون صنوف الانسان مع حالاتهم على ستة - ٦ - حالات^١ . والله اعلم بحقايق الأمور (من مؤلفات الشيخ الفاضل الشيخ حسين التنكابني قدس سره العزيز) .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذى هو نور السماوات والعقول والنفوس ، وظهور ارض الاجرام واعراضها المحسوس ، الذى اشرق بشروق ذاته التائهين فى بيدا، الظلمة والبطلان الى فضاء عالم الوجود والنور ثم هدى بنصب رايات الارشاد ورسم آيات طريق السداد الى دار ابائنا العلوية و مقرها وهو محل الابتهاج وموطن السرور .

والصلاة على مجمع بحرى الوجود والامكان ، خلاصة الاملاك ، وزبدة الافلاك والاركان ، سيد الانس والجان [محمد] وآله وعترته الذين هم وسائل للوصول الى نعيم الجنان .

وبعد فيقول اقل الخليفة الراجى عفوره والغفران شيخ حسين بن ابراهيم التنكابنى محى ذنوبهما وستربديل صفحه عيوبهما : قد احتاج فى خاطرى ان اكتب شيئاً فى باب وحدة الوجود مع كثرة تجلياته وتشعب نزولاته ، من غير ان يكون الوجودات المقيدة اموراً موهومة بلا تقرر وثبات ، كما هو المنقول من بعض^١ اهل التصوف ، فان الامر على هذا [ليس] الا السفسطة ، للزوم كون السماء والارض والجنة والنار والحشر والبعث كلها خيالات محضة ، وبطلانه غير خفى . فالبرهان اليقيني الدال على هذا اعنى : وحدة الوجود من حيث هى وجود اعنى صرف المنزه عن قيود الماهية

(١) عوام از متصوفه كه حقراً مانند كلى طبيعى در افراد ، محصور دانند ، وازبراى هويت واجبى ، حقيقت وجود ، مقام ومرتبه يى ، منزّه از قيود عدميه ، قائل نيستند ، وحق اول بنابر اين در وحدت وكثرت تابع ماهيات ودر تغير وحدوث ، عين حوادث وبل كه ، حقيقت واجبى نفس وجود محركات ومتحركات است .

وتشابهك العدم والنقصان والصريح الخالص عن مازجة الظلمة والبطلان ، يقتضى تمهيد مقدمة وهى :

ان الوجود موجود بنفس كونه وجوداً ، وغيره من الماهيات فى الموجودات الممكنة موجودة به ، كما ان الاشياء المظلمة تستنير بالنور ، وهو نفس كونه نوراً منور ، والا يلزم التسلسل ، وصدق المشتق لا يوجب قيام مبدء الاشتقاق حتى يلزم من كون النور منوراً ، قيام نور آخر ، كما ان الخط طويل والطول نفس الخط ، وامثال ذلك . فمناط موجودية الشئ ، وفعليته نفس الوجود ، والموجود بنفس كونه وجوداً ، لابقام وجود آخر ، الابعار العقلى ، وهذا لا يوجب ان يكون وجودات الممكنات واجبات الوجود كما يتوهم ، لان وجود الواجب ضرورى على اطلاق ازلاً من غير مدخلة تأثير الغير فيه بوجه من الوجوه ، بخلاف الوجودات الممكنة ، فان ضرورة كونها وجودات وموجودات انما يكون بعد تأثير العلّة ومدخلته فيها ، فالقضية المعقودة فى وجود الواجب وجود وموجود بالضرورة الازلية على الإطلاق ، والتي معقودة فى قولنا : وجود الممكن ، وجود وموجود بالضرورة ، ضرورة مادام الذات بعد مدخلة تأثير العلة وتجليها فيه ، فضرورة وجوده بعد الجعل والتأثير . وتقرر هذا الوجود فى مقام التقييد والنقص المنتزع منه ، المتصفة بالامكان ، لا يوجب ان يكون واجباً بالذات ، لان وجود الواجب القيوم صريح عن شوب النقيصة وممازجة الماهية وظلمات القصور ، بل هو صرف الوجود وبحت النور ، فلا مدخلة لتأثير الغير فيه بوجه من الوجوه ، لعدم تلبسه بشحوم القوة حتى يحتاج الى مخرج منها ومؤثر فى فعليته .

واما الدليل على موجودية الوجود فى الاشياء وعدم كونه من الامور الاعتبارية الانتزاعية المصدرية كما هو المتداول بين الجمهور على ما هو مذهب استاذنا (قدس سره) ويستفاد من مصنفاته : ان الشئ الموجود المترتب عليه اثر يمتاز به عن المعدوم فى الاعدان ، لا يخلو اما ان يكون نفس الماهية من حيث هى ، او مع ضميمة اخرى حتى بهاترتب عليها الآثار ، فان كان الاول ، يلزم ان يكون الماهية مع خلوها عن القيود ، مقيدة بكونها مؤثرة ، وهو اجتماع للمتناهيين .

فان كان الثانى اعنى : كونها مع ضميمة ، فلا يخلو (حينئذ) من ان يكون الماهية

فی الاعیان بتأثیر الجاعل مع امر آخر ، وخرجت من الاطلاق الى الحيثية التي بها يكون مخالفة للحالة الاولى ، فلا نغنى بالوجود وكونه موجوداً في الاعيان الاهذا ، غاية الامر ان لا يكون عروضه لها ، فيها ، بل بمجرد ملاحظة العقل ووجدانه له مفايراً لها بنحوم المفايرة كمفايرة الفصل للجنس لا بحسب الاعيان ، ولا في الواقع ، فانه مخلوط فيهما مع الماهية بل نفسها ، بان يكون الوجود في الاعيان اصلاً ، والماهية مرتبة من نقصه ، وظل له ، وتنتزع منه ، لان وجود الشيء وفعليته محققة ومؤكدة بان يكون به الشيء ذاتاً ، لا بمفهومه ، لان السلطان مثلاً ليس بالمفهوم سلطاناً ، وكذا غيره من الامور المحققة والذوات المتأصلة ، او ما خرجت تلك الماهية الموجودة به من حد الاطلاق والابهام الى مرتبة يكون منشأ للآثر ، فيلزم ان يكون الماهية قبل الجعل وبعده على السواء ، وهو ظاهر البطلان .

واما قولهم : بان مناط موجودية الشيء في الخارج جعل الجاعل لها فيه على وجه يمكن انتزاع الوجود فبالخارج ظرف للوجود لا الاتصاف ، لا يسمن ولا يفنى عن جوع شيء ، لان الجاعل لها بهذه الحيثية لا يخلو امان يكون تلك الحيثية مع الماهية في الخارج بان يحصل فيه من الجاعل شيء غير نفس الماهية ولو كانت المفايرة بينهما بحسب التحليل العقلي لا بحسب الواقع اولا؟ والثاني يقتضى ان يكون القضية المعقودة في قولنا : الانسان موجود في الخارج ، خارجية كما لا يخفى . والاول يوجب المقصود ، لانا لانغنى بالوجود الاكونه منشأ للآثر ، وهو نفس ذلك الحيثية الخارجية ، لان مفهوم تلك الحيثية كسائر المفهومات لا يكون مما يترتب عاياه الآثر فيما صدق عليه مفهوم تلك الحيثية ، فهو موجود ووجود من غير زيادة وجود آخر لا باعتبار كما عرفت ، و من غير ان يكون عروضه لها من قبيل العروض الاعراض الخارجية لموضوعاتها كالسواد وغير ، حتى يلزم تقدم الشيء على نفسه ، او التسلسل المستحيل ، بل هذا العروض ليس الا بضرب من التحليل العقلي ووجدان العقل له مفاير الماهية بوجه ، وان كان في الخارج بل في نفس الامر عينها . فثبت من هذا موجودية الوجود في الاعيان .

وايضاً : لولم يكن الوجود موجوداً فيها ، يلزم ان لا يتحقق الماهيات الامكانية في الخارج ، وبطلان التالي مستلزم لبطلان المقدم . بيان الملازمة انه لما كان الوجود عين التشخيص على ما ذهب اليه المعلم الثاني واستادنا صدر المتألهين (قدهما) وقد تقرر

فى مقره : ان الشئ مالم يتشخص لم يوجد . اى مالم يكن مصداقاً للتشخص ، و المتشخص بما هو متشخص ، لم يصدق عليه انه وجود وموجود وتقرر ايضاً لان ضم المعنى الكلى بالكلى ، ولو كانت الفاضم ، لا يفيد التشخص والهدية التى بها يمتاز الشئ عن جميع ماعده ، وان كان مفيداً للتخصيص من غير الانتهاء الى التعين التشخصى فلولم يصل الماهية فى الخارج الى هذا الحد من التقييد والتخصيص لم يوجد فيه ، وهذا الحد الذى تصل اليه الماهية الكلية المشتركة ، ليس الاعين الوجود ، بناء على اتحاد التشخص والوجود ذاتاً ، والمغايرة بينهما بمجرد الاعتبار .

وكون الماهية من تأثير الجاعل فى الخارج ، من دون تحقق مابه التشخص فيه بحيث يمكن انتزاع التعين والشخصية منها ، مع عدم تحقق شئ آخر وراء نفس الماهية ، كما ذهب اليه الجمهور . مما لا يدعن به العقل المستقيم ، وهذا مثل ان يقال : ينتزع من السلطان ، السلطنة الخارجية ، حتى يكون هو سلطاناً ، ولا ينتزع من الجدار ، او غيره ، مالم يتصف بالسلطنة ، ومع هذا الاثر ولا عين لها فى الخارج ، وكونه فى الخارج بحيشية سلطاناً ، حتى يمتاز عن غيره ، ممن يتصف بها ، لا يتصور الابان يكون سلطنته موجودة فيه ، ومثلها الوجود والتشخص . غاية ما فى الباب ان الفرق بين تلك الحيشية ، وحيشية الوجود الذى هو عين التشخص ، ان الاولى موجودة بوجود غير وجود الموصوف بخلاف الثانية ، فانها عين وجوده وتخصه ، وهما موجودان و متشخصان بذاتهما من غير زيادة وجود وتشخص آخر الا بالاعتبار ، فلا يلزم التسلسل فى شئ من الوجود والتشخص ، كما هو مشهور وعند صريح العقل . وبعدما تقرر هذه المقدمة فنقول : لما تكررت الوجودات الامكانية المتشخصات بانفسها وهى بعدم كونها صرف الوجود وبحث النور ، وممازجتها بوجه ، ولو وجوه الكثرة والتركيب ، فيجب انتهاء هذه المقيدة المتشابهة مع غير الوجود وهو النقص والقصور للذين بمنزلة الجزء للوجودات الممكنة ، الى وجود صرف مبرى عنهما وهو المسمى بالوجود المطلق والصرف ، لانه وجود محض بلا مازجة بوجه من العدم وفقد الفعلية ، ويكون على كل وجه وجوداً وفعلية عنى من حيث الذات والصفات الكمالية كلها بمعنى انه موجود الذات على الاطلاق ازلاً وابدأ بنفس الذات بلا مدخلية لتأثير الغير فيها ، وكذا موجود العلم على الاطلاق بالنسبة الى جميع الاشياء فى مرتبة ذاته من غير مدخلية الغير فيه ،

وكذا موجود القدرة والارادة بالنسبة الى جميع المقدورات والمرادات ، على معنى انه في مقام انيته وذاته المقدسة قادر بالقدرة التي لا يشوبها عجز بوجه ومريد فيه بالارادة التي لا يعتريها تردد، وكذا في باقى الصفات الكمالية الذاتية . ونسبة هذا الوجود الصرف المطلق الى هذه الوجودات المقيدة لا يمكن بالجزئية بوجه ، لابان يكون جزءاً خارجياً ، ولا تحليلياً علقياً ، لان كليهما يوجب احتياج الواجب الذي هو صرف الانية والوجود ، وهو باطل خلفاً للوجوب ، للزوم كون الواجب تعالى ممكناً (تعالى الله عن ذلك) فيجب ان يكون نسبة هذا الوجود البحت الى الوجودات المقيدة على سبيل الانبساط والتجلى في مجال التقيدات ، والمراد بهذا الانبساط والتجلى ان وجوده الواجبى الصرف المعرى عن ظلام العدم مع شخصيته وكمال فعليته من جميع الوجوه ، يظهر في جميع المراتب النازلة المقيدة الامكانية من غير ان ينزل هو وينقص عن مرتبة الكاملة على الاطلاق ، بل هو في مرتبة ذاته خارج عن كل شىء ، وان لم يخرج شىء منه . فسبحان الذى لا يخلو عنه عين ، وهو فى علو مجده خال عن الجميع ، و خارج عن البين ، وهذا هو التوحيد الذاتى .

وايضاً : لما تحققت الافعال المقيدة الامكانية ، فيجب انتهاؤها الى الفعل المطلق الصرف ، بمعنى عدم مدخلية تأثير الغير فيه بوجه ، وعدم مقارنته مع نحو من القوة والاحتياج ، فهذا الفعل والفاعل المطلق بما هو فاعل مطلق ، يجب ان ينسبط فى تلك الافعال المقيدة ويرتبط بها بوجه التقويم ، لانه مع عدم ارتباط تلك الافعال وتعلقها به ، ومدخلية تأثيره وتجليه فيها ، لا يكون له رسم ولا اسم ، بل متوارية فى مطورة البطلان ، فكل فعل من الافعال ، من كل اثر من الآثار ، فى سلسلة العرضية الامكانية ، مستهلكة فى فعله بالذات ، وكونه فاعلاً مؤثراً على الاطلاق ، وان كان فى السلسلة الطولية وتجليه تعالى من حيث فيها ، بعضها متوقف على بعض ، كاحتياج ظهور اثر الحرارة والبرودة مثلاً فى عالم التحقق والتقرر الى النار والماء ، كاحتياج ظهور آثار قدرة القادرين اليهم وعلى ذواتهم ، وسائر الاسباب المنتهية الى مسبب الاسباب ، وقدرته وتأثيره الذى هو ناظم مراتب الوجود ، ومفيض الخير والجد ، وهو توحيد الافعال .

ولاشك ايضاً فى تحقق صفات المقيدة الامكانية التى هى روابط لوجود الافعال الممكنة، وهى لتقيدها وعدم استقلالها يرتبط الى الصفات المطلقة الصرفة الواجبة، المتجلية والمنبسطة فى تلك الصفات المتكثرة . وهذا هو التوحيد فى الصفات . ففى الوجودات ذات صرفة مطلقة واجبة ، فهى نفس الوجود على الاطلاق ، وكذا فاعل مطلق صرف بالذات ، وكذا ذوصفة وصفة واجبة بالذات. ولاشك انه امتنع تعدد صرف الوجود الذى هو نفس ذاته تعالى ، وكذا لايجوز تعدد لوازمه من الصفة والفعل اللذين هما ايضاً من باب الوجود ، بل نفس صرف الوجود ، لان التمايز بجهة موجبة لوجود امردائر كمالى يوجد فى كل واحد من المتعدد غيرماهو موجود فى الآخر منه يقتضى تحقق امرآخر وراء هذاالصرف من الوجود بالذات ووراء صرف الوجود وبخته ولوازمه من الصفات والافعال اى مبدئها اعنى كونه تعالى فاعلاً للافعال التى هى ايضاً نفس صرف الوجود ، ومفايرتها له ليست الا بمجرد الاعتبار لا يكون الا بممازجة العدم والنقصان ، المستتر عنها الوجودالصرف الواجبى ، فيجب ان يكون تلك الامور الثلاثة التى هى بالذات وعلى الاطلاق ، راجعة الى حيثية بسيطة وامر واحد ، اعنى صرف الوجود الذى هو نفس ذاته تعالى البسيطة من غير تكثرفيها بوجه من الوجوه الا بمجرد الاعتبار ، فالواجب تعالى شأنه مع تعالىه عن الحلول والسريان ، بذاته وصفاته وافعاله ، اى بحسب كونه فاعلاً بالذات ؛ منبسط فى هياكل جميع الاشياء انبساطاً معنوياً خارجاً عن طورالعقل البحثى من الدولت والصفات والافعال الامكانية . فهذا توحيد الذات وتوحيد الصفات وتوحيد الافعال ، ومن لم يبلغ الى هذه المرتبة من التوحيد ، فهو هائم فى تيه الحياة ، ولم يكن من الموحدين بالحقيقة. والله اعلم بحقايق الامور وهو وفى السرور والمنقذ من اسر بلاذ الفرور .



قوام‌الدین حکیم

محمد رازی

- ۱۲ -

دانشمند بزرگوار قوام‌الدین محمد رازی (طهرانی) یکی از تلامیذ عالیمقام حوزه فلسفی اصفهان و از مدرسان حکمت در دوران صفویه است که مدت‌ها بحوزه درس حکیم دانا ملارجبعلی تبریزی (م ۱۰۸۰) حاضر شده است و در فلسفه بمشرب استاد خود متعبد است و در عصر خود آثار شیخ رئیس را تدریس می‌نمود، سبک فلسفی او، همان طریقه حکمت‌مشایی است بانضمام مطالبی از آخوند ملارجبعلی که این مطالب مورد توجه واقع نشد و بعد از گذشت زمانی قلیل مورد اعراض نیز قرار گرفت .

نگارنده در جلد اول منتخبات فلسفی ، مطالب زیادی از مباحث مختلف فلسفی از ملا رجبعلی آورده و پیرامون افکار وی نیز مطالبی نوشته‌ام

باید این معنی معلوم باشد که غرض حقیر از تألیف منتخبات فلسفی و جمع آثار و افکار حکما و عرفای ایرانی چهار قرن ، فقط احیای آثار این اکابر و ترویج افکار آنان می‌باشد، از جمله این اکابر ، آخوند ملارجبعلی است که سالیان متمادی در حوزه علمی بزرگ اصفهان عهده‌دار کرسی تدریس بود و تلامیذ زیادی ، تربیت نمود .

در ضمن نقل افکار او با عبارات موجود در آثارش ، مقایسه‌یی نیز با افکار دیگران بعمل آوردیم و در این بین مناقشاتیی نیز با افکار او وارد کردیم و در مقام ایراد ، بدون دلیل حرفی نزدیم و ذریه‌یی فضائل او را انکار نکردیم^۱ .

(۱) اصلاً به‌تصور نمی‌رود که انسان در صدد اهانت و یا غرض‌ورزی نسبت به عالم بزرگی برآید که چند قرن قبل از ما می‌زیسته است و روح ملکوتی او بعالم جبروت پیوسته است و از مردان با تقوی و اهل حق و حقیقت بشمار میرود و سالیان متمادی بر مسند افادت و اناضت تکیه زده و از افتخارات

از برای آنکه درست حق آن فیلسوف بزرگ را رعایت نموده باشم ، از شاگردان معروف او که مروج افکار او بوده‌اند آثاری انتخاب نمودم تا معلوم شود که ملارجبعلی در افکار فلاسفه بعد از خود چه اندازه تأثیر داشته‌است . یکی از شاگردان معروف ملارجبعلی همین قوام‌الدین رازی است ، مؤلف کتاب معارف الهیه - پیرزاده - یکی دیگر از شاگردان و اساتید حکمت بعد از ملارجبعلی است و صاحب اصول الفوائد ملاعباس مولوی نیز از شاگردان ملارجبعلی و از مدرسان حکمت بشمار می‌رود ، اصول الفوائد از آثار مولوی است .

این امر باید روشن باشد که در آثار ملارجبعلی مطالب نامأنوس زیاد بچشم می‌خورد ، و اظهار نظرهای او متحمل مناقشات زیاد است لذا نگارنده متعرض این اشکالات شده است و اگر کسی این مناقشات را وارد نمی‌داند ، قلم در دست بگیرد و جواب بدهد و در مقام انتصار از این عالم بزرگ برآید و حقیر را نیز ارشاد نماید .

شیخ عنایت گیلانی معاصر میرزا محمد صادق اردستانی و مدرس حکمت اشراق و شرح فصوص عارف عصر خود ، میر سیدحسن طالقانی ، از تلامیذ میر قوام‌الدین حکیم است و این شیخ عنایت یکی از مدرسان بزرگ حکمت مشایی در زمان خود بود . نگارنده حواشی مختصری از گیلانی بر شفا دیده‌ام که حکایت از تجرد و دقت نظر مؤلف می‌نماید .

→

عالم علم بحساب می‌آید و شاه‌عباس صفوی «انارالله برهانه» مجالست او را مفتنم می‌شمرده است و بمنزل اومیرفته است و او را مورد عنایت خاص قرار میداده است .

اگر در مقام تحریر افکار ملارجبعلی درصدد تزییف مناقشات و اشکالات او بر ملاصدرا برآمده‌ام و اشکالات او را وارد ندانسته‌ام ، و در برخی از مسائل حکمی افکار او را نپذیرفته‌ام این عقیده حقیر است و اگر انسان جانب فکری فیلسوفی را بر فیلسوف دیگر ترجیح داد ، این معنا مستلزم آن نیست که اعمال غرض شده باشد و یا قصد شهرت داشته باشد مگر به این قبیل مطالب عموم مردم توجه دارند که از این ناحیه شهرت حاصل شود تازه از شهرت چه عاید انسان میشود ، مهم انجام کاری است که خدمت محسوب میشود ، و موجب ثواب اخروی گردد چه آنکه عاقبت مرگد فاتح مطلق است .

منظور حقیر از تألیف این کتاب و چاپ کتب و رسائل حکما و عرفای ایرانی در چهار قرن اخیر ، آنستکه براهل تحقیق معلوم شود بزرگترین محققان از حکما و عرفا در این چهار قرن از ایران عزیز ، برخاسته‌اند و در حالتی که در سایر ممالک اسلامی حوزه فلسفی قابل توجهی وجود نداشت و سهم ایرانیان در احیاء و رشد فلسفه به مراتب بیشتر از سهم همه ممالک اسلامی است . این رساله را مؤلف خود از عربی بفارسی ترجمه نموده‌است ، از حیث مطالب این رساله باعتبار مشرب فلسفی متحمل مناقشات زیاد می‌باشد ، نگارنده جهت احتراز از تطویل کلام از تحریر حواشی بر این رساله خودداری می‌نمایم .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شکر و سپاس مر خدا را که نمود بما راه راست را ، و درود و سلام بر بهترین خلق او محمد و آل او اجمعین .

اما بعد بدان بدرستی و تحقیق که هر علمی را ناچار است از سه چیز که اگر یکی از این سه چیز نباشد آن علم نخواهد بود ، موضوع و مبادی و مسائل .

موضوع هر علمی آنست که بحث کنند در آن علم از اعراض ذاتیه او ، و مبادی هر علمی آنست که دانستن مسایل آن علم موقوف باشد بدانستن آنها ، و آنچه دانستن مسائل موقوف است باو ، یا از تصورات است یا از تصدیقات ، اگر از تصورات یعنی مبادی یا تصور ماهیت موضوع و جزء ماهیت اوست حدود موضوعه ، و یا تصور اعراض ذاتیه موضوع است که در آن علم اثبات می کنند از برای او رسوم موضوعه ، و اگر از تصدیقاتست یا بین است بنفسه ، یا بین نیست بنفسه . اگر بین است بنفسه علوم متعارفه ، و اگر بین نیست بنفسه متعام راظن بر خلاف آن هست یا نیست ، اگر متعلم را ظن بر خلاف آن هست ، مصادرات ، و اگر نیست ، اصول موضوعه .

و مسأله هر علمی آنست که مطلوب باشد دانستن او در آن علم ، و آنچه مطلوبست او در هر علمی اعراض ذاتیه موضوع آن علم یا نوع موضوع او یا عرض ذاتی موضوع آن علم یا نوع موضوع او یا عرض ذاتی موضوع او . پس قبل از شروع در هر علمی لابد است از تصور موضوع آن علم ، و اجزاء آن ، و تصدیق بوجود موضوع آن علم . و اجزاء آن اگر بین است بنفسه از علوم متعارفه است و اگر نه از مسلمات^۱ .

(۱) یعنی متعلم در آن علم باید مسلم داشته باشد ، و دلیل نخواهد ، زیرا که رد و بحث آن در علم بالاتر باید بشود . لحرره الجانی عماد المحققین عفی عنه .

و بدان نیز علوم مختلفه می‌باشد بالبديهة ، خواه بعضی در تحت بعضی باشد و خواه نباشد ، و علوم مختلفه را لابد موضوعات مختلفه می‌باشد ، و موضوعات مختلفه هرگاه بین بنفس نباشد در تصور یا در تصدیق ، محتاج خواهند بود به بیان ، و بیان هر يك در آن علمی که موضوع است نمی‌شود ، زیرا که در آن علم از مسلمات است . پس بیان او در علمی دیگر خواهد شد بالضرورة ، و علم دیگر را نیز موضوع است ، اگر بین نباشد بنفسه ، محتاج خواهد بود به بیان ، ناچار منتهی خواهد شد بعلمی که موضوعات جمیع علوم و مبادی جمیع علوم در آن علم مبین شود هم بعنوان تصور و هم بعنوان تصدیق ، بی واسطه یا بواسطه ، و چنین علم را لابد است از موضوعی که اعم موضوعات و مفهومات باشد ، و مفهومی اعم از و نباشد که او بآن مفهوم متصور شود که اگر چنین بودی ، آن مفهوم موضوع این علم بودی نه این . و مفهومی که اعم از همه مفهومات و اعرف از همه مفهومات است و اعرف از همه است و بمفهومی دیگر متصور نمی‌شود ، شیء است و وجود و موجود ، که اعم و اعرف از جمیع مفهوماتند ، و بمفهومی دیگر متصور نمی‌شوند ، بلکه جمیع مفهومات در متصور شدن محتاجند باینها ، و اینها متصورند بنفسها . پس موضوع این علم یکی از اینها خواهد بود بالضرورة .

گوئیم : موضوع این علم وجود نمی‌تواند بود زیرا که موضوع این علم مفهومی تواند بود که بانضمام قیود ، موضوعات علوم مختلفه شود ، و محمول شود بر موضوعات علوم ، و اعراض ذاتیه تواند داشت ، که محمول شوند بر او . وجود بانضمام قیود ، موضوعات علوم نمیشود ، و محمول نمیشود بر هیچ موضوعی از موضوعات ، و اعراض ذاتیه نمیتواند داشت ، که محمول شوند بر او ، پس موضوع این علم وجود نمی‌تواند بود . موجود اگر چه محمول می‌شود بر موضوعات ، و موضوع اعراض ذاتیه می‌شود ، امانه بما هو موجود ، بلکه بما هو شیء . زیرا که بالذات شیء ، بانضمام قیود ، موضوعات علوم می‌شود ، و محمول می‌شود بر موضوعات ، و موضوع بر محمولات ذاتیه را ، مثل وجوب ، و امکان ، و وحدت و کثرت ، و جوهریت ذاتیه و عرضیه ، و کلیت و جزئیت ، و سایر احوال و احکام که از برای شیء می‌باشد بالذات و محمول بر شیء می‌شوند بالذات . لیکن شیء تام وجود نباشد ، موصوف بهیچ صفتی

و معروض هیچ حالتی نمی‌تواند شد . لهذا گفته‌اند که : موضوع درین علم موجود است . اما حقیقةٔ وبالذات ، موضوع شیء است بمعنی بدیهی ، و مراد از وجود ، بودن شیء ، و از موجود ، شیء وجوددار . و موجود بمعنای مذکور یا موجود فی‌نفسه است که مسؤول بهل بسیط می‌شود ، یا موجود کذا ، که مسؤول بهل مرکب می‌شود ، و هر یک از اینها با بالفعل است یا بالقوه ، و موجود بالفعل (مطلقاً) خواه موجود فی‌نفسه و خواه موجود کذا ، یا ضرور است وجود از برای او نظر بذاتش کرده ، یا ضرور نیست ؟ اگر ضرور است وجود از برای او نظر بذاتش کرده ، واجب بالذات ، و اگر ضروری نیست ممکن ، و مراد از ممکن درین مقام قابل وجود و عدم است . زیرا که ممکن لفظیست مشترك میانۀ قابل وجود و عدم ، و قابل وجود فقط ، و موجود بالقوه که ممکن بامکان استعدادی ، و استقبالی است . و ممکن بمعنای اول قسیم واجب بالذات است ، و بمعنای ثانی لازم واجب بالذات ، و بمعنای ثالث قسیم موجود بالفعل . و ممکن بمعنای اول را ممکن عام می‌نامند زیرا که توانائی او عام است وجود و عدم را ، و ممکن بمعنای ثانی را ممکن خاص می‌گویند از جهت اینکه قابلیتش خاص بوجود است و پس ، و ذاتش نمی‌تواند که نبُود ، و ممکن بمعنای ثانی که خاص باشد لازم واجب بالذات است بپرهانی که ارسطو در تلازم قضایای موجهه فرموده است . و پرهان اینست که : واجب اُن‌یوجد ، لازم دارد ممکن اُن‌یوجد ، یعنی بر هر چه صادق باشد واجب اُن‌یوجد ، صادق است براو ممکن اُن‌یوجد ، که اگر صادق نباشد براو ممکن اُن‌یوجد ، صادق خواهد آمد براو لیس بممکن اُن‌یوجد ، و بر هر چه صادق باشد بممکن اُن‌یوجد ، صادق خواهد بود براو ممتنع اُن‌یوجد ، لازم می‌آید که آنچه ضروری باشد بودن او ، ممتنع باشد بودن او ، و این محال است بالضروره . پس هر چه صادق باشد واجب اُن‌یوجد ، صادق است براو ممکن اُن‌یوجد بالضروره . اگر گویند که : ممکن اُن‌یوجد نیز لازم دارد ممکن اُن‌لا یوجد ، لازم می‌آید که آنچه ضرور باشد وجود از برای او بالذات ، تواند بود که نبود بالذات ، و این نیز محال است . گوئیم : ممکن اُن‌یوجدی که لازم واجب اُن‌یوجد است ، غیر ممکن اُن‌یوجدیست که لازم دارد ممکن اُن‌لا یوجد را ، بلکه ممکن اُن‌یوجدیست که لازم دارد سالبۀ ممکنۀ معدوله ، و موجهۀ ممتنمۀ معدوله را که لیس بممکن اُن‌لا یوجد ، و ممتنع اُن‌لا یوجد

باشد. بواسطه اینکه ممکن لفظی است مشترك میان قابل وجود وعدم، - چنانکه اشیاء کاینه فاسده اند- و میان قابل وجود فقط،- چنانکه امور ثابت به اند- و ممکن ان یوجد بمعنای ثانی لازم واجب ان یوجد است نه بمعنای اول، و ممکن بمعنای اول را ممکن عام می نامند، و بمعنای ثانی را ممکن خاص. اینست مجمل آنچه از ارسطو منقول است در منطق - فروریوس- و - فارابی- و - ابن رشد- و ازین دانسته می شود که مراد ارسطو از واجب ان یوجد واجب بالذات است، نه واجب بالغیر، چه واجب بالغیر نظر بذات قابل وجود وعدم است. (هست خ ل) که ممکن عام باشد، نه قابل وجود فقط که ممکن خاص باشد، و لازم واجب ان یوجد، ممکن ان یوجد بامکان خاص است، نه بامکان عام، چنانچه دانسته شود. پس هر چه واجب باشد وجود از برای او بالذات خواه وجود فی نفسه، و خواه وجود کذائی، قابل وجود خواهد بود بالذات بقبول خاص. یعنی ممکن خواهد بود بالذات بامکان خاص، و لهذا اطلاق واجب الوجود بر خالق اشیاء در قرآن مجید و احادیث و ادعیه^۱ منقوله از ائمه هدی و کلام حکما نشده است، و این مخترع بعضی از متفلسفه متأخرین است «تعالی الله عما یقولون علواً کبیراً».

و ممکن مطلقاً خواه بامکان خاص، و خواه بامکان عام، چون قابل وجود است، فاعل وجود نمی تواند بود مطلقاً، پس هر ممکن محتاج است در وجود بفاعل، خواه ممکن خاص که واجب بالذات نامند، و خواه ممکن عام که واجب بالغیر. و فاعل ممکن مطلقاً بماهو فاعل، موجب ممکن و مازوم اونمی تواند بود، یعنی ممکن مطلقاً خواه ممکن خاص، و خواه ممکن عام، بفاعل بماهو فاعل واجب نمی تواند شد، زیرا که ممکن خاص نظر بذات چون قابل وجود است و پس، ونمی تواند که نبود بالذات، و ممتنع است که نباشد بالذات، واجب است که باشد بالذات، نه بفاعل و نه بغیر فاعل. یعنی بذات خود ضرورت دارد وجود را، نه بفاعل و نه بغیر فاعل، و بفاعل موجود

(۱) نگارنده از تمام این اشکالات در جلد اول منتخبات در مطاوی مباحث منقول از استاد مؤلف، آخوند ملا رجبعلی جواب داده ام. ایشان مثل استاد، شیء را مشترك معنوی و وجود را، مشترك لفظی میداند.

است دائماً ، نه بذات خود ، پس فاعل اوجاعل ماهیت او و موجود اوست ، چونکه قابل وجود است بالذات ، نه موجب او . و ممکن عام چون نظر بذات می تواند که نبود ضرور نیست وجود از برای او بالذات ، و بفاعل نیز ضرور نمی تواند بود - از جهت اینکه مفعول هرگاه نظر بذات ، تواند که نبود ، واجب نیست بالذات صدور او از فاعل ، و ضرور نیست فاعل را نظر بذات ایجاد او ، بلکه فاعل نظر بذات ، بدون آن مفعول می تواند بود ، و مادام که واجب نمی شود و جزد او ، واجب نمی شود صدور از فاعل ، و ضرور نمی شود فاعل را ایجاد او ، چه وجوب صدور و ایجاد ، فرع وجوب وجود مفعول است ، که اگر واجب نباشد وجود مفعول ، واجب نیست صدور از فاعل ، و ضرور نیست فاعل را ایجاد او . چنانکه امکان صدور و ایجاد ، فرع امکان وجود مفعول است ، که اگر ممکن نباشد وجود مفعول ، ممکن نیست صدور او از فاعل ، و ممکن نیست فاعل را ایجاد او . پس اگر واجب شود وجود مفعول بفاعل بماهو فاعل ، لازم می آید که واجب باشد نظر بذات فاعل کرده - صدور مفعول از او ، و ضرور باشد فاعل را نظر بذات ، ایجاد مفعول ، و فاعل نظر بذات ، بدون مفعول نتواند بود ، لازم می آید که مفعول نیز نظر بذات نتواند که نبود ، زیرا که مفعول نظر بذات اگر تواند که نبود ، فاعل نیز بذات بدون مفعول می تواند بود ، و این خلاف فرض است . پس ممکن مطلقا خواه ممکن خاص ، و خواه ممکن عام ، بفاعل واجب نمی تواند شد ، و فاعل هیچ ممکن ، او و ملزوم او نمی تواند بود ، بلکه فاعل هر چیزی موجود آن چیز و ممسک اوست ، نه موجب و ملزوم او . و لهذا باری تعالی را خالق اشياء و ممسک اشياء گفته اند نه موجب و ملزوم اشياء چنانکه در قرآن مجید واقع است که «ان الله^۱ یمسک السموات والارض ...» و «خالق کل شیء»^۲ .

و در کلام ارسطو در میمر هفتم از اثولوجیا واقع است که «ان الاشياء العقلية یلزم الاشياء الحسنة ، و الباری الاول لایلزم الاشياء العقلية والحسنة ، بل هو ممسک لجمعها ...» هرگاه باری تعالی لازم نداشته باشد اشیا را ، ملزوم اشیا و موجب اشیا

نخواهد بود ، و اشیا نیز لازم او واجب باو نخواهد بود ، و این مطلب بتفصیل در مبحث علت و معلول مذکور خواهد شد ، و در آن جا معلوم می‌شود کیفیت واجب شدن ممکن عام بحول و قوه خدا .

بدانکه امکان بر سه قسم است ، امکان قابل ، و امکان مقبول ، و امکان فاعل . و امکان قابل پیش از وجود مقبول می‌باشد ، و با وجود مقبول می‌باشد . اما امکان قابل ، پیش از وجود مقبول ؛ تهی و استعداد اوست مقبول را ، و استعداد قابل مقبول را بسبب حالیت از برای قابل ، که قابل بآن حال مهیا و مستعد می‌شود از برای مقبول . و بالحققه استعداد قابل و امکان اواز برای مقبول ، بودن اوست بآن حال . یعنی امکان و استعداد قابل امری نیست و رای آن حال ، و همان حال است که امکان استعدادی قابل می‌گویند ، و قابل را بسبب داشتن آن حال مهیا و مستعد مقبول می‌نامند ، و این امکان حال قابل است بالذات ، و اگر نسبت داده شود بمقبول ، بالعرض خواهد بود ، و امکان قابل ، با وجود مقبول ، توانائی داشتن اوست مقبول را ، و توانائی داشتن او مقبول را ، فرع امکان مقبول است ، و امکان مقبول ، حال مقبول است بالذات ، نه قابل و امکان مقبول . چون حال مقبول است بالذات ، با وجود مقبول می‌باشد ، چه مقبول پیش از وجود ، نه ممکن است ، و نه ممنوع . و امکان استعدادی قابل از برای مقبول ، پیش از وجود مقبول است ، پس امکان مقبول ، غیر امکان استعدادی قابل است ، و امکان داشتن قابل مقبول را ، چون فرع امکان مقبول است ، و امکان مقبول با وجود مقبول است . امکان داشتن قابل مقبول را نیز با وجود مقبول است ، و استعداد قابل از برای مقبول چون پیش از وجود مقبول است ، امکان داشتن قابل مقبول را غیر استعداد اوست از برای مقبول ، و نیز استعداد قابل از برای مقبول ، حال قابل است بالذات . و امکان داشتن او مقبول را حال اوست بالعرض ، امکان مقبول را . پس استعداد قابل غیر امکان داشتن اوست مقبول را ، و امکانی که سابق است بر ضرورت قابل بما هو قابل ، امکان استعدادی است که حال قابل است بالذات ، نه امکانی که فرع امکان مقبول ، و با وجود مقبول است در او ضرورت قابل ، که مسبوقست بامکان استعدادی و استعداد نیز حال قابل است بالذات ، نه فرع ضرورت مقبول . زیرا که ضرورت قابل بما هو قابل ، استعداد تام اوست از برای مقبول ، و استعداد مطلقاً خواهد تام ، و خواه ناقص .

حال قابل است بالذات ، و سبب امکان و ضرورت مقبول نیست ، و امکان داشتن قابل مقبول را ، چون فرع امکان مقبول است ، ضرورت داشتن قابل مقبول را نیز فرع ضرورت مقبول است ، و ضرورت مقبول فرع ضرورت قابل ، و ضرورت او قابل است که استعداد تام اوست از برای مقبول ، نه فرع ضرورت داشتن قابل مقبول را . و این در صورتیست که هر يك از قابل و مقبول ممکن باشند بامکان عام ، که اگر قابل ممکن باشد بامکان خاص ، ضرورت او از برای مقبول ، مسبوق نخواهد بود بامکان استعدادی ، بلکه بذاته ضرور خواهد داشت مقبول را ، و مقبول ، لازم ذات او ، و واجب بوجوب او خواهد بود ، و موجود خواهد بود دائماً از فاعل درو . و اما در صورتی که هر يك از قابل و مقبول ممکن است بامکان عام ، ضرورت قابل از برای مقبول ازین حیثیت که قابل اوست مسبوق خواهد بود باستعداد سابق که باستعداد سابق ، قابل صورت لاحق ازین حیثیت که قابل اوست ، ضروری الوجود می شود مقبول بضرورت قابل ، ضروری الوجود می شود و موجود می شود از فاعل در قابل . و ازین دانسته شد مجملاً که هر چه ممکن باشد بامکان عام یعنی قابل وجود و عدم باشد بالذات ، واجب می شود بوجوب ماده ، تا منتهی شود بماده اولی که ممکن است وجود از برای او نظر بذاتش کرده ، و نیز دانسته می شود بطریق اجمال که ممکن عام منحصر است بالذات بصور و اعراض .

بدانکه امکان و وجوب مطلقاً مؤخرند از وجود مطلقاً یعنی شیء تام وجود نباشد ممکن نخواهد بود ، نه بامکان خاص ، و نه بامکان عام . و واجب نخواهد بود ، نه بالذات ، و نه بالفیر . از جهت اینکه امکان و وجوب مطلقاً کیفیت وجود است ، خواه وجود فی نفسه ، و خواه وجود کذا ، کیفیت وجود مطلقاً مؤخر است از وجود ، پس امکان و وجوب مطلقاً مؤخرند از وجود ، و هیچ شیء از اشياء تا وجود نداشته باشد ممکن نخواهد بود ، نه عام و خاص . و واجب نخواهد بود ، نه بالذات ، و نه بالفیر . اگر چه در مرتبه و ملاحظه عقل ، امکان مطلقاً مقدم است بر وجوب مطلقاً ، و وجوب مطلقاً مقدم است بر وجوب مطلقاً ، لیکن شیء تام وجود نباشد حکم بیرونی توان کرد مطلقاً ، نه بذات و ذاتی و نه بعرض و عرضی ، هر چند که ذات و ذاتی مقدم باشند بر وجود ، تقدم موصوف بر صفت ، و تقدم مابالذات بر ما بالفیر . و امکان فاعل

توانائی کردن اوست مفعول را ، توانائی کردن او مفعول را فرع توانائی شدن و بودن مفعول است ، که اگر مفعول نتواند شد و نتواند بود ، فاعل نیز نمی‌تواند کرد.

فصل [۱]

در توضیح آنچه گفته‌اند او را متأخرین - در تقسیم موجود بواجب و ممکن و تحقیق حق در او

بدانکه بدرستی و تحقیق ، که در قسمت هر معنی از اقسام ، لابد است از تصور مقسم ، و صدق مقسم بر اقسام ، که اگر مقسم متصور نباشد ، قسمت لفظی خواهد بود بچند لفظ ، یا قسمت لفظی خواهد بود بچند معنی . هرگاه اقسام متصور نباشد ، و اگر مقسم متصور باشد و بر اقسام صادق نباشد ، قسمت معقول نخواهد بود . مثل اینکه قسمت کنیم جوهر را بکم و کیف . و اگر بیک قسم صادق باشد نیز قسمت صحیح نخواهد بود ، بلکه منحصر خواهد بود مقسم در آن قسمی که صادق می‌آید بر او . پس در تقسیم موجود بواجب و ممکن نیز لابد است از تصور موجود که مقسم است ، و از صدق او بر اقسامش که واجب و ممکن است .

گوئیم : بالضروره موجود بمعنای چیز وجوددار ، که موضوع این علم است ، منقسم می‌شود بواجب و ممکن ، و واجب و ممکن موجودند بهمین معنی ، که اگر موجود بمعنای دیگر باشند در تحت موضوع این علم و مسأله این علم نخواهد بود ، لیکن در تحت موضوع این علم ، و مسأله این علمند ، پس موجودند بهمین معنا ، و هر چه موجود باشد باین معنا ، قابل وجود است ، و هر چه قابل وجود باشد ، محتاج است در وجود بفاعل ، پس واجب و ممکن قابل وجودند و محتاجند در وجود بفاعل ، و فاعل ایشان موجود به این معنا و قسم موجود باین معنا نخواهد بود بالضروره ، و قول شیخ که واجب الوجود بذاته علت ندارد ، اگر مراد از واجب بذاته چیزیست که نظر بذاتش کرده ضرور باشد وجود از برای او ، البته چنین چیز محتاج است بفاعل از جهت اینکه چیز وجوددار مطلقا - خواه بعنوان ضرورت ، و خواه بعنوان امکان ، قابل وجود است ، و قابل وجود در وجود ، محتاج است بفاعل ، پس چیز وجوددار ، مطلقا ، در وجود محتاج است بفاعل .

اما اینکه چیز وجوددار مطلقا قابل وجوداست ، از جهت اینکه وجود نه عین چیزاست ، و نه جزء چیز ، بلکه حال چیز ، و عارض چیزاست ، و چیز معروض اوست ، و معروض هر حال ، قابل آن حال است ، خواه آن حال ، ضرور باشد از برای او نظر بذاتش کرده ، و خواه ضرور نباشد . پس معروض وجود مطلقا قابل وجوداست ، و قابل وجود محتاج است بفاعل ، پس چیز وجوددار مطلقا محتاج است در وجود بفاعل . و اگر مراد از واجب بذاته خالق اشیا و موجودا شیا است ، حق است که علت ندارد مطلقا به برهانی که مذکور خواهد شد . اما موضوع این علم که چیز وجوددار است برو صادق نخواهد بود ، و او قسم موجود باین معنا که موضوع است نخواهد بود ، پس تقسیم موجود که موضوع علم است بواجب و ممکن صحیح نخواهد بود ، بلکه موجود باین معنا منحصر خواهد بود در ممکن ، و این خلاف فرض است . و قول شیخ که : واجب الوجود بذاته اگر علت داشته باشد وجود او ، بآن علت نخواهد بود حق است ، و اما اینکه هر چه وجود او بچیزی باشد پس اگر اعتبار کرده شود بذاته بدون آن چیز واجب نخواهد بود از برای او وجود ، حق نیست . از جهت اینکه هر چه وجود او بچیزی باشد ، نظر بذاتش کرده قطع نظر از آن چیز ، وجود نخواهد داشت ، نه اینکه واجب نخواهد بود از برای او وجود ، شاید که نظر بذاتش کرده ضرور باشد وجود از برای او ، و بفاعل موجود باشد دائما نه واجب باشد ، از جهت اینکه فاعل شیء جاعل ماهیت شیء . و مجرد اوست ، نه واجب گرداننده و موجب او ، چنانکه دانسته شد قبل از این .

و نیز قول شیخ که : واجب الوجود بذاته واجب الوجود بفیره نمی تواند بود . اگر مراد از واجب الوجود بذاته باری تعالی است ، حق که باری تعالی واجب الوجود بفیره بلکه واجب الوجود بذاته نیز باین معنا که قسم موجود بمعنای بدیهی است نمی تواند بود ، از جهت اینکه باری تعالی ممکن الوجود نیست مطلقا ، نه بامکان خاص ، و نه بامکان عام ، و واجب الوجود بمعنای مذکور مطلقا خواه بالذات خواه بالفیر ممکن الوجود است ، پس باری تعالی واجب بالفیر و واجب بالذات نیز بمعنای مذکور نیست . و اگر مراد از واجب الوجود بذاته ، چیز وجوددار است که ضرور داشته باشد وجود را بذاته ، حق است که واجب الوجود بذاته واجب الوجود بفیره نمی تواند بود ، از جهت اینکه ممکن نیست که شیء از اشیا را ضرور وجود از برای او بذاته ،

و ضرور نباشد وجود از برای اوبداته ، و بغیره ضرور شده باشد ، خواه وجود فی نفسه ، و خواه وجود کذا .

و قول شیخ که واجب‌الوجود بذاته واحد است ، اگر مراد از واجب‌الوجود بذاته باری تعالی است حق است که واحد است ، یعنی کثیر نیست ، نه اینکه ذاتیست موصوف بوحدت ، بواسطه اینکه کثرت (وحدت خل) خاصه عدد است ، و حال معدود است بماهو معدود ، باری تعالی نه عدد است و نه معدود ، از جهت اینکه عدد و معدود از اقسام موجود بمعنای بدیهیند ، و باری تعالی موجود بمعنای بدیهی و قسم موجود باین معنا نیست ، بلکه موجود است یعنی معدوم نیست ، و موجود است یعنی وجود دهنده است . مرایشانرا ، پس باری تعالی کثیر نیست ، و واحد نیز باین معنا که قسم موجود بمعنای مذکور است نیست .

و اگر مراد از واجب‌الوجود بذاته چیزیست که ضرور باشد وجود از برای او بذاته ، چنین چیز معروض وحدت و کثرت می‌تواند شد ، بالذات یا بالعرض ، چنانکه دانسته خواهد شد .

بالجمله باری تعالی چون ممکن نیست مطلقا ، نه بامکان خاص و نه بامکان عام ، موجود باین معنا که موضوع این علم است نیست ، و چون موجود باین معنا نیست ، علت و کفون ندارد ، و کثیر نیست ، و ضد و مثل مانند و شریک ندارد ، زیرا که این احوالات از برای چیز وجود دار می‌باشد ، و باری تعالی چیز وجود دار نیست ، نه بعنوان ضرورت و نه بعنوان امکان ، یعنی موجود باین معنا که موضوع است نیست .

بدانکه بنای جمیع اقوال متأخرین در بیان خواص واجب و ممکن بر سه مقدمه است که هیچ‌یک ازین مقدمات بدیهی نیست ، و دلیل بر اثبات هیچ‌یک نیست ، بلکه هر ممکنی نظر بذاتش کرده ، قابل وجود و عدم است ، یعنی نظر بذاتش کرده می‌تواند بود ، و می‌تواند نبود . و ارسطو نقیض این را در مبحث تلازم قضایای موجهه بیان کرده است که ممکن لفظی است مشترك میان قابل وجود فقط ، و میان قابل وجود و عدم ، اشیاء ثابته ممکنند بمعنای اول ، و امور کاینه و فاسده ممکنند ، بمعنای ثانی .

و مقدمه دوم اینکه هر چه واجب باشد بذاته ، یعنی وجودش نظر بذاتش کرده ضرور باشد ، در وجود محتاج نیست بعلت ، و ارسطو خلاف این را در همان مبحث

ذکر کرده است که هر چه صادق باشد برو واجب ان یوجد ، بالذات صادق است برو ممکن ان یوجد بمعنای اول که قابل وجود فقط باشد ، و این مقدمه را بدلیل خلف ثابت کرده اند چنانکه دانسته شد و بر هر چه صادق باشد ممکن ان یوجد ، خواه بمعنای ثانی ، محتاج است در وجود بعلت ، پس بر هر چه صادق باشد واجب ان یوجد ، محتاج است در وجود بعلت .

و مقدمه سوم اینکه فاعل هر چیزی موجب آن چیز است ، و ارسطو در میمر هفتم از اثولوجیا برخلاف این تصریح کرده است چنانکه مذکور شد و خلاف این مقدمه نیز مبرهن شد .

فصل [۴]

در تقسیم موجود بواحد و کثیر

گوئیم موجود بالفعل مطلقا ، خواه واجب و خواه ممکن ، یا واجب و خواه ممکن ، یا واحداست یا کثیر ، و هر یک ازینها یا بالذات است ، یا بالعرض . واحد بالذات آنست که موصوف باشد بوحده بالذات ، و اتصافش بوحده بسبب اتصاف امری دیگر بوحده نباشد .

و واحد بالعرض آنست که موصوف نباشد بوحده حقیقه بلکه اتصافش بوحده بسبب اتصاف امری دیگر باشد بوحده ، و کثیر بالذات آنست که موصوف باشد بکثره بالذات ، و کثیر بالعرض آنست که موصوف نباشد بکثره بالذات ، بلکه اتصافش بکثره بسبب اتصاف چیزی دیگر باشد بکثره ، که آن چیز موصوف است بکثره بالذات ، و موصوف بوحده بالذات ، کثیر می تواند شد یا کثیر نمی تواند شد ، اگر کثیر می تواند شد بجزئیات کثیر می تواند شد ، یا باجزاء ، اگر بجزئیات کثیر می تواند شد بجزئیات مختلفین بالحقیقت اند ، و مختلفین بالحقیقت اگر کثیر می تواند شد بجزئیات مختلفین بالحقیقت ، آن امر واحد جنس است و وحدت او وحدت جنسی باین اعتبار که معروض جنسیت است ، و واحد جنسی باین اعتبار که یکی از اجناس

است، واحد بوحدت عددیست، چه وحدت عددی آنست که جز عدد موصوفش شود، و وحدت جنسی جنس جزء عدد جنس بماهو جنس می‌شود، پیش وحدت جنسی باین اعتبار وحدت عددی است. و اگر کثیر می‌تواند شد بجزئیات متفقین بالحقیقت آن امر واحد نوع است، و وحدت او وحدت نوعی، باین اعتبار که معروض نوعیه است، و باین اعتبار که یکی از انواع است، و احداست بوحدت عددی و مبدء عدد نوع می‌شود بماهو نوع، چنانکه دانسته شد در جنس. و اگر موصوف بوحدت بالذات کثیر می‌تواند شد باجزاء، آن امر واحد متصل است، و وحدتش وحدت اتصالی، باین اعتبار که معروض اتصال است، که اگر معروض اتصال نمی‌بود کثیر نمی‌توانست شد باجزاء و باین اعتبار که یکی از متصلات است وحدت او وحدت عددی است، و مبدء عدد متصل می‌شود بماهو متصل، و اگر واحد بالذات کثیر نمی‌تواند شد مطلقا، نه بجزئیات و نه باجزاء، آن امر واحد شخص است، و وحدت او وحدت شخصی، و باین اعتبار که یکی از اشخاص است وحدت او وحدت عددی است، و واحد شخصی اگر معروض کم متصل باشد واحد اتصالی نیز خواهد بود، و باین اعتبار کثیر می‌تواند شد باجزاء. بالجملة واحد بالذات بر چهار قسم است: واحد جنسی، و واحد نوعی، و واحد شخصی، و واحد اتصالی، و هر يك ازین چهار قسم واحد عددیند باعتباری که مذکور شد.

بدان بدرستی و تحقیق که فرقت میان واحد بالذات، و واحد بذات زیرا که واحد بالذات يك چیز است بالذات، و واحد بذات چند چیزند بالذات، که یکیند بذات، مثل زید و عمرو، که چندند بالذات، و یکیند بذات، که انسانیت باشد، و فرقت میان واحد بالذات و کثیر بالذات، چه پس فرقت میان واحد بالذات و واحد بذات، و فرقت میان واحد جنسی یعنی واحدی که جنس است، و واحد بالجنس. زیرا که واحد جنسی يك چیز است بالذات، که معروض جنسیت باشد، و واحد بالجنس چند چیزند بالذات، که یکی باشند در جنس، مثل انسان و فرس که چند چیزند بالذات، و یکیند بجنس که حیوان باشد، و فرقت میان يك چیز بالذات، و چند چیز بالذات. پس فرقت میان واحد جنسی و واحد بالجنس، و فرقت میان واحد نوعی و واحد بالنوع، از جهت اینکه واحد نوعی يك چیز است بالذات که

معروض نوعیت باشد ، و واحد بالنوع چند چیزند بالذات که یکی باشد در نوع ، مثل زید و عمرو ، و همچنین فرقت میان واحد اتصالی و واحد بالاتصال چه واحد اتصالی يك متصل است بالذات ، و واحد بالاتصال ، چند متصلند که یکی باشند در نهایت ، و فرقت میان واحد بالذات و کثیر بالذات ، پس فرقت میان واحد اتصالی و واحد بالاتصال . و بنا برین تفرقه ، واحد بذات و واحد بجنس و واحد بنوع و واحد باتصال از اقسام واحد بالعرضند نه از اقسام واحد بالذات ، زیرا که اینها چند چیزند بالذات که یکیند در امری ، و چند چیز که یکی باشد در امری و خواه آن امر از مقومات ایشان باشد ، و خواه نباشد ، که این چند چیز یکی اند بالعرض ، پس واحد بالذات و واحد بجنس و واحد بنوع و واحد باتصال از اقسام واحد بالعرضند ، نه از اقسام واحد بالذات . و چون بعضی خلط کرده اند واحد بالعرض را بواحد بالذات ، و واحد بالذات را بواحد بالعرض ، ضرور شد حصراً اقسام واحد بالعرض نیز بحصر عقلی که مانع اشتباه شود .

گوئیم اموری که واحدند بالعرض ، حال خالی ازین نیست که موصوفند بکثرت بالذات ، یا موصوف نیستند بکثرت بالذات ، بلکه اتصافشان نیز بکثرت بالعرض است . اگر موصوفند بکثرت بالذات ، آن امری که با و واحدند یا تمام حقیقت و ماهیت ایشانست یا نیست ؟ اگر تمام حقیقت و ماهیت ایشانست ، آن اشیاء واحدند بذات و بنوع ، مثل واحد بودن زید و عمرو در انسانیت ، و اگر تمام حقیقت و ماهیت ایشان نیست ، جزء حقیقت است یا جزء حقیقت نیست ، اگر جزء حقیقت است ، از اجزاء محموله است یا نیست ؟ اگر از اجزاء محموله است – آن اشیاء واحدند بجنس یا بفصل ، واحد بجنس مثل واحد بودن انسان و فرس در حیوانیت ، و واحد بفصل مثل واحد بودن زید و عمرو در ناطقیت .

و اگر از اجزاء محموله نیست ، واحد بماده و واحد بصورت ، و واحد بماده مثل واحد بودن آب و آتش در هیولا ، و واحد بصورت مثل واحد بودن زید و عمرو در صورت انسانی .

و اگر جزء حقیقت اینها نیست محمول می شود بر اینها یا محمول نمی شود ؟

اگر محمول می‌شود واحد بعرضی مثل واحد بودن انسان و فرس درماشی بودن ، و اگر محمول نمی‌شود دخل در تحصیل و قوام آنها دارد یا ندارد ؟ اگر دخل دارد واحد بموضوع مثل واحد بودن طبیب و ابن عبدالله هرگاه موضوع ایشان شخصی واحد باشد ، و واحد بودن حرکت و بیاض هرگاه موضوع ایشان جسم واحد باشد بنابر اختلاف معانی موضوع ، و اگر دخل در تحصیل و قوام ندارد واحد بعرض مثل واحد بودن ثلج و عاج در سفیدی ، و واحد بودن دو مقدار در نهایت ، و غیر اینها . و اگر موصوف نیستند بکثرت نیز بالذات حمل بودن وجود و سایر امور عامه بالعرض موضوعات و موصوفاتست ، پس واحد بالعرض نیز منحصر است بحصر عقلی درین اقسام ، و دانسته شد ازین قسمت که واحد بذات و واحد بنوع و واحد بجنس و بفصل و بماده و بصورت و بموضوع و بمناسبت از اقسام واحد بالعرضند نه واحد بالذات ، و موصوف بکثرت بالذات چیزی می‌تواند بود که کثیر تواند شد بجزئیات یا باجزاء آنچه کثیر می‌تواند شد بجزئیات ، جنس و نوع ، و آنچه کثیر می‌تواند شد باجزاء متصل ، پس جنس و نوع و متصل موصوف می‌توانند شد بکثرت بالذات ، و شخص بماهو شخص چون کثیر نمی‌تواند شد نه بجزئیات و نه باجزاء ، معروض کثرت و موصوف بکثرت نمی‌شود بالذات ، و اگر موصوف بکثرت شود ، بالعرض خواهد بود . و مبدء عدد و کثرت آنچه کثیر می‌تواند شد هرگاه کثیر شود ، وحدت همان چیز است . مثلاً جوهر که جنس است هرگاه کثیر شود مبدء عدد ، و کثرت او وحدت است که از برای جوهر می‌باشد بعد از تعیین که جوهر باو ، يك جوهر و يك نوع است ، نه وحدتی که جوهر باویکی از موجودات است ، و یکی از اجناس است ، زیرا که جوهر باین اعتبار که یکی از موجودات است و یکی از اجناس است ، وحدتش مبدء عدد موجود و جنس می‌شود نه مبدء خودش ، و همچنین انسان مثلاً که نوع است هرگاه کثیر شود ، مبدء عدد او وحدت است که از برای اومی باشد ، بعد از تعیین که انسان باو يك انسان و يك شخص است ، نه وحدتی که انسان باویکی از حیوانات است ، از جهت اینکه انسان باین اعتبار که یکی از حیوانات است وحدتش مبدء عدد حیوان است ، نه مبدء عدد خودش

و متصل نیز اگر کثیر شود ، مبدء عدد او وحدت است که از برای اومی باشد بعد از تجزیه که متصل باو يك جزء است ، نه وحدتی که از برای اومی باشد قبل از تجزیه

از جهت اینکه بماهو متصل کثیر می شود باجزاء ، و هر چه کثیر شود باجزاء ، مبدء کثرت او وحدت هریک از اجزاء اوست ، و هریک از اجزاء متصل چون همان متصل است بالشخص و مفایر است باعتبار ، کل بودن و جز بودن همچنانکه هریک از افراد نوع همان نوع است بالذات و هریک از انواع جنس همان جنس است بالذات و مفایرند باعتبار ، کلی بودن و جزئی بودن وحدت هریک از اجزاء متصل نیز همان وحدت است که از برای متصل می باشد بعد از تجزیه ، همچنانکه وحدت هریک از افراد نوع و هریک از انواع جنس همان وحدت است که از برای نوع و جنس می باشد بعد از تعیین ، پس وحدتی که مبدء عدد متصل است بماهو متصل ، وحدت است که از برای اومی باشد بعد از تجزیه ، چنانکه وحدتی که مبدء عدد نوع و جنس است ، وحدت است که از برای ایشان می باشد بعد از تعیین ، و تحقیق اینکه هریک از اجزاء متصل همان متصل است بالشخص ، در مبحث هیولا خواهد شد بحول و قوه خدا .

و شخص بماهو شخص چون کثیر نمی تواند شد بالذات نه بجزئیات و نه باجزاء ، وحدت شخصی مبدء عدد شخصی بماهو شخص نمی تواند شد ، بلکه مبدء عدد نوع است از جهت اینکه شخص چون نوع معین است و وحدتش وحدت است که از برای نوع می باشد ، بعد از تعیین و وحدتی که از برای نوع می باشد بعد از تعیین مبدء عدد نوع است ، پس وحدت شخصی مبدء عدد نوع است باین اعتبار که شخص همان نوع است بالذات .

بدانکه هر وحدتی را در مقابل کثرتی است که با او جمع نمی تواند شد در موضع (موضوع خل) واحد از جهت واحده ، اما کثرتی را که در مقابل وحدتی نباشد یا باشد و از جهت واحده نباشد ، با آن وحدت جمع می تواند شد در موضوع واحد ، مثلاً وحدت جنسی را ، در مقابل کثرت جنسی است که یک جنس از آن جهت که یک جنس چند جنس نمی تواند بود ، اما یک جنس چند نوع می تواند بود ، و یک جنس نه از آن جهت که یک جنس است چند جنس می تواند بود . وحدت نوعی را در مقابل کثرت نوعیست که یک نوع از آن حیثیت که یک نوع است چند نوع نمی تواند بود ، اما یک نوع چند شخص می تواند بود ، و یک نوع نه از آن حیثیت که یک نوع است چند نوع

نمی‌تواند بود ، مثل انواع متوسطه . و يك شخص از آن جهت كه يك شخص است چند شخص نمی‌تواند بود ، اما يك شخص اگر معروض کم ممتعل باشد چند چیز می‌تواند بود ، و يك شخص نه از آن جهتی كه يك شخص است چند شخص می‌تواند بود ، اگر موصوف بصفات مختلفه باشد . و برین قیاس يك متصل از آن جهت كه يك متصل است چند متصل نمی‌تواند بود ، اما يك متصل چند جزء می‌تواند بود ، و يك متصل نه از آن جهت كه يك متصل است چند متصل می‌تواند بود . و همچنین است اقسام وحدت بالعرض در مقابل هر وحدتی کثرتی است كه با او جمع نمی‌شود در موضوع واحد از جهت وحدت .

بدانكه تقابل وحدت وكثرت تقابل سلب وایجاب ، وعدم ملكه نیست ، زیرا كه وحدت وكثرت هر دو وجودیند، وسلب وایجاب وعدم وملكه هر دو وجودی نیستند، پس تقابل وحدت وكثرت تقابل سلب وایجاب وعدم وملكه نیست . اما اینکه وحدت، وكثرت هر دو وجودیند از جهت اینکه كثرت عدد است ، و وحدت مبدء عدد ، و جزء او وعدد ومبدء عدد، هر دو وجودیند بالضروره . و تقابل تضاد نیست بواسطه اینکه وحدت ضد كثرت نیست و هیچ ضدی جزء ضد دیگر نمی‌تواند شد (بود خل) و دیگر اینکه ضدین در جنس قریب شریك می‌باشند و وحدت وكثرت در جنس بعید نیز شریك نیستند ، پس تقابل وحدت وكثرت تقابل تضاد نیست ، و تقابلی كه ممكن است تقابل تضایف است از جهت اینکه كثرت وعدد چون جماعت آحاد است ، هر يك از آحاد جزء كثرند ، وكثرت كل است نسبت بهريك ، وكل و جزء باین اعتبار كه كل و جزئند متضایفانند ، پس وحدت وكثرت باین اعتبار متضایفانند . اما بالذات وحدت را با كثرت هیچ نحو از انحاء تقابل نیست ، بلکه بالذات قلت را با كثرت، تقابل تضایف است .

فصل [۳]

در لواحق وحدت وكثرت

یعنی در بیان آنچه لاحق می‌شود موجود را بعد از عروض وحدت وكثرت گوئیم:

آنچه لاحق می‌شود موجود را بعد از عروض وحدت ، هوهویه است که حمل باشد ، و آنچه لاحق می‌شود موجود را بعد از عروض کثرت ، غیریت است از جهت اینکه موجود بما هو موجود تامعین نشود معروض وحدت نمی‌شود ، و چون معروض وحدت شود موضوع و محمول می‌شود ، موضوع موجود معین ، و محمول موجود بما هو موجود ، و حمل تابع موضوع و محمول است ، پس حمل از لواحق وحدت است بالضروره و غیریت از لواحق کثرت است ، چه موجود تا کثیر نشود موجودی غیر موجودی نمی‌شود ، و مراد از اینکه در حمل وحدت می‌باید و کثرت اینست که در حمل ایجابی وحدت می‌باید ، و در حمل سلبی که حقیقهٔ سلب حمل است کثرت ، یعنی موجود و هر چه محمول تواند شد تافرد واحد نشود موضوع نمی‌شود ، و تا موضوع نشود محمول نمی‌شود بحمل ایجابی ، و تا افراد کثیر نشود غیریت و سلب متحقق نمی‌شود ، نه اینکه در حمل ایجابی باید که موضوع و محمول واحد باشند از وجهی ، و کثیر از وجهی .

فصل [۴]

در تقسیم موجود ب جوهر و عرض

گوئیم : موجود نظر بذاتش کرده ، محتاج است بموضوع ، یعنی بمحلی که از انضمام حال باو نوع طبیعی بهم نرسد یا محتاج نیست بموضوع ، اگر محتاج نیست بموضوع جوهر ، و اگر محتاج هست بموضوع عرض است . و جوهر نظر بذاتش کرده ، محل جوهر دیگر هست یا محل جوهر دیگر نیست ، اگر محل جوهر دیگر هست هیولی ، و اگر نیست نظر بذاتش کرده حال در جوهر دیگر هست یا نیست ، اگر حال در جوهر دیگر هست صورت ، و اگر نیست فعلش بالذات در محل هست یا فعلش بالذات در محل نیست ، اگر فعلش بالذات در محل است نفس و اگر فعلش بالذات در محل نیست عقل . پس اقسام اولی جوهر ، بحصر عقلی چهار است ، عقل و نفس و هیولی و صورت . و جسم طبیعی مرکب است از هیولی و صورت چنانکه دانسته خواهد شد ، و محتاج بموضوع که عرض باشد ماهیتش نسبت بغیر

است یا ماهیتش نسبت بغیر نیست ، اگر ماهیتش نسبت بغیر نیست ، کم و کیف ، و اگر ماهیتش نسبت بغیر است ماهیت آن غیر نیز همان نسبت باوست یا ماهیت غیر نسبت باو نیست ، اگر ماهیت غیر نیز همان نسبت باوست مضاف ، و اگر ماهیت غیر نسبت باو نیست ، این و وضع و متی وان یفعل ، وان ینفعل وله ، و عرض نیز منحصر است به نه مقوله و وجود هریک و خواص هریک و اقسام اولی اینها معلوم خواهد شد بعون الله .

بدانکه حمل موجود بر جوهر و عرض ، و حمل عرض بر اعراض ، حمل جنس و عرض عام مستند بجنس نیست از جهت اینکه حمل موجود بر جوهر و عرض باعتبار امر خارج است که علت باشد ، و حمل جنس و عرض عام مستند بجنس باعتبار امر خارج نیست ، و حمل عرض بر اعراض نیز باعتبار امر خارج است که موضوع و علت ، پس موجود ، جنس جوهر و عرض و عرض ، جنس اعراض نیست بالضروره . بدانکه وجود جوهر و مقولات عرض بین است بنفسه ، و محتاج به بیان نیست ، زیرا که شك نیست در وجود موجودات و نیز شك نیست در موجود موصوف بوجود بمعنای بدیهی ، و موجود جوهر است یا عرض و نیز بین است که همه موجودات جوهر نمیتوانند بود کثیری از اشیاء موجودند ، و شك نیست در عرضیت ایشان ، و همه موجودات عرض نمیتوانند بود ، زیرا که عرض بی موضوع نمیتواند بود ، و موضوع جوهر است بالضروره ، پس بعضی از موجودات جوهرند و بعضی عرض ، و هر موجودی که وجودش همان بوجود جوهر باشد ، و از انضمام او بغیر ، نوع طبیعی موجود نشود ، عرض است . و هر چه نه چنین باشد جوهر ، و مقولات نسبی چون ماهیت و ذاتشان نسبت بغیر است ، و نسبت قایم بذات نمیتواند بود و از انضمام آنها بغیر نوع طبیعی موجود نمیتواند عرضند بالضروره .

و کم و کیف نیز عرضند از جهت اینکه جسم متبدل می شود در کم و کیف ، جسم باقیست بنوعه و بشخصه ، پس کم و کیف جسم ، جزء حقیقت جسم نیستند بالضروره ، و عقل و نفس نیز نیستند بالبدیهه ، پس عرضند بالضروره ، و جنسی نمیتواند بود که نوعی از جوهر باشد و نوعی عرض ، زیرا که آن جنس نظر بذات نه جوهر خواهد بود و نه عرض ، و موجود بالذات ازین دو بیرون نیست ، چه قسمت موجود بالذات

بجوهر و عرض قسمت سلب و ایجابست ، و واسطه میانه سلب و ایجاب نمی باشد . و هر يك از مقولات را خاصه ایست که بآن خاصه ممتاز می شوند از غیر ، چنانکه مذکور است در قاطیقوریاس ، و وجود خاصه هر مقوله از برای آن مقوله ظاهر می شود بملاحظه جزئیات آن مقوله ، مثلاً بملاحظه جزئیات جوهر ظاهر می شود که خاصه اوست بالذات که واحد بشخصه اوقابل باشد متضاد آنرا ، و جز جوهر چنین نمی تواند بود بالذات ، و بملاحظه جزئیات کم ظاهر می شود که خاصه اوست بالذات مساوات و لامساوات ، و زیاده و نقصان و غیر او این چنین نمی تواند بود مگر بالعرض ، و بملاحظه جزئیات کیف دانسته می شود که خاصه اوست بالذات شبیه و لاشبیه ، و جز او چنین نمی تواند بود مگر بالعرض ، چه خاصه هر مقوله و فصل هر مقوله در غیر او بالعرض آن مقوله است . و همچنین خواص سایر مقولات ظاهر می شود بملاحظه جزئیات ایشان . و اقسام اولی جوهر چنانکه مذکور شد چهار است ، عقل و نفس و هیولی و صورت ، و اثبات هر يك خواهد شد بعون الله .

و - کم - بقسمت اولی بر دو قسم است متصل و منفصل ، چه کم متصور نمی شود بی اجزاء ، و اجزاء اگر متصلند یعنی فرض می توان کرد حدود مشترک در میانه ایشان ، کم متصل ، و اگر منفصلند ، یعنی فرض نمی توان کرد حدود مشترک در میانه ایشان ، کم منفصل ، و عدد منفصل است ، زیرا که عدد کم است که اجزای او موجودند بالفعل و فرض نمی توان کرد در میانه اجزاء او حدود مشترک که ابتداء جزئی باشد و انتهاء جزئی ، چه عدد مرکب است از وحدات ، و وحدات قابل قسمت نیستند که ابتداء یا انتهاء توانند داشت ، و هر نوعی از انواع عدد وحداتی که اجزاء اویند آن نوع است مثلاً ده آیت بهمان وحدات خاصه ده آیت است ، نه اینکه غیر از وحدات خاصه صورتی داشته باشد ، حال در وحدات که ده آیت بآن صورت ده آیت باشد بالفعل از مواد انواع عدد عرضند و هیچ عرضی مرکب از ماده و صورت نیست بلکه اعراض مطلقاً صور بسیطند که قائمند بموضوعات ، و وحدات نیز بهیچ اعتبار ماده و موضوع نمی توانند بود از برای خاصه که بحلول هر هیئتی در وحدات خاصه نوعی از عدد بوجود آید ، بلکه هر نوعی از انواع عدد نوعیست بسیط مرکب از اجزای لایتجزی ، که وحدات خاصه باشد و آن نوع بهمان وحدات خاصه

آن نوع است بالفعل، پس عدد چون منصور نمی‌شود بی‌اجزاء - کم - است و چون اجزاء او بالفعلند و لایتجزی و حدود مشترکه نمی‌تواند داشت - منفصل - است و وجود عدد بین است و محتاج نیست به بیان و - کم متصل - بر سه قسم است (خط) و (سطح) و (جسم تعلیمی) از جهت اینکه فرض اجزاء و حدود مشترکه در او از یک جهت می‌توان کرد، یا از دو جهت یا از سه جهت، اگر فرض اجزاء و حدود مشترکه از یک جهت می‌توان کرد، خط، و اگر از دو جهت، سطح، و اگر از سه جهت، جسم تعلیمی. پس خط کم متصل است که فرض توان کرد درو اجزاء - و حدود مشترکه از یک جهت، و سطح کم متصل است که فرض توان کرد درو اجزاء، و حدود مشترکه از دو جهت، و جسم تعلیمی آنست که فرض توان کرد در او اجزاء و حدود مشترکه از سه جهت، و وجود جسم تعلیمی محسوس است و مستغنی است از بیان، و بتناهی جسم تعلیمی و انقسام او دانسته می‌شود و وجود خط، و سطح، و تناهی ایشان، چه سطح نهایت جسم است، و خط نهایت سطح، و متصل بودن جسم تعلیمی و سطح و خط، دانسته می‌شود باینکه مرکب نیستند از اجزای لایتجزا، و مرکب نبودنشان از اجزای لایتجزی دانسته می‌شود باینکه ذی‌وضعند، باین معنایکه فرض می‌توان کرد در ایشان اجزاء بعضی فوق و بعضی تحت، و بعضی بزمین، و بعضی یسار بعضی، و هیچ‌ذی وضعی باین معنا مرکب نیست از اجزاء لایتجزی، زیرا که در اجزاء لایتجزی فوق و تحت و بزمین و یسار متصور نیست که مرکب از اجزای لایتجزی ذووضع باین معنا باشد پس جسم تعلیمی و سطح و خط، مرکب نیستند از اجزای لایتجزی، و هرگاه مرکب نباشند از اجزاء لایتجزی، متصل خواهند بود در واقع، بطریقی که محسوسند یعنی ذی مفاصل نخواهند بود بالفعل، بلکه فرض می‌توان کرد در ایشان اجزاء و مفاصل الی غیر النهایه، یعنی قسمت فرضیه در ایشان منتهی نمی‌شود بجزئی که در آن جزء فرض نتوان کرد شی، و شی.

بدانکه هیچ نوعی از انواع کم، نه متصل و نه منفصل غیر متناهی نمی‌تواند بود بالفعل، زیرا که نوعی از انواع - کم - خواه متصل و خواه منفصل، اگر غیر متناهی باشد بالفعل، قدری ازو کم می‌توان کرد و قدری براو می‌توان افزود، چه کم بماهو کم، ابای از زیاده و نقصان ندارد، و هران قدری ازو کم کنیم مثلاً آنچه باقی میماند

مساویست بآنچه بود پیش از کم کردن یا مساوی نیست ، اگر مساویست بآنچه بود لازم می آید که کل و جزء مساوی باشند ، و این باطل است بالبدیهه ، و اگر مساوی نیست زاید است از آنچه بود یا ناقص ، اگر زاید است از آنچه بود ، لازم می آید که جزء اعظم از کل باشد ، و این خلاف بدیهه است ، و اگر ناقص است از آنچه بود ، پس آنچه بود پیش از کم کردن حادی داشت که بکم کردن کم از آن حد شد ، لازم می آید که آنچه غیر محدود و غیر متناهی فرض کردیم محدود و متناهی باشد ، و این خلاف فرض است . پس هیچ نوعی از انواع کم ، نه متصل و نه منفصل نه مرتب و نه غیر مرتب ، غیر متناهی نمی تواند بود بالضروره ، و هر چه فرض توان کرد زیاده و نقصان در و ، متناهی است بالضروره ، خواه متصل و خواه منفصل ، و لاتناهی نیز خاصه کم است چنانکه تناهی خاصه اوست ، چه کم متصل از جهت نقصان غیر متناهی است ، و کم منفصل از جهت زیاده ، یعنی کم متصل در نقصان بحدی نمی رسد که انقص از او فرض نتوان کرد ، و کم منفصل در زیاده بحدی نمی رسد که ازید از آن فرض نتوان کرد ، پس لاتناهی نیز خاصه کم است باعتبار زیاده و نقصان ، زیاده در منفصل و نقصان در متصل ، چنانکه تناهی خاصه اوست بالفعل ، و کم متصل نیز بما هو کم ، در زیاده غیر متناهی می تواند بود ، لیکن ماده پیش ازین ماده قابل نیست .

فصل [۵]

در تحقیق ماهیت مضاف

بدانکه مضاف بر دو قسم است حقیقی و مشهوری ، مضاف حقیقی آنست که ماهیت او معقول شود بر آنچه قیاس بغیر یعنی ماهیت او همان نسبت بغیر باشد ، و جز این ماهیتی نداشته باشد ، و ماهیت غیر نیز قیاس با او باشد ، چنانکه ماهیت اوست قیاس بغیر ، مثل - ابوت - و - بنوت - که ابوت ، ابوت است به بنوت ، و بنوت بنوت است بابوت ، و ماهیت هر یک همان نسبت بدیگریست ، و غیر این ماهیتی ندارد . و مضاف مشهوری آنست که مقول شود قیاس بغیر ، و غیر نیز مقول شود قیاس باو ، چنانکه

اوست قیاس بغیر ، وهریک را ماهیتی باشد غیر از انتساب بدیگری ، مثل -اب- و -ابن- اب ، ابست بابن ، وابن ، ابست باب ، و ماهیت هریک غیر انتساب اوست بدیگری ، پس فرق میان مضاف حقیقی و مضاف مشهوری آن شد که مضاف حقیقی نسبت مخصوصه است بهریک از طرفین ، و جز این ماهیتی ندارد ، و مضاف مشهوری هریک از طرفین است ازین حیثیت که منسوبست بطرف دیگر به نسبت خاصه و ماهیت هریک از طرفین غیر انتساب اوست بطرفی دیگر ، و فرقت میانه اضافه و مضاف ، چه اضافه نسبت قایم بطرفین است ، و مضاف نسبت هریک از طرفین ، یا هریک از طرفین ازین حیثیت که منسوبست بطرف دیگر و اضافه مقوله نمی شود قیاس بغیر ، و مضاف مقوله می شود قیاس بغیر ، و مقوله مضافست نه اضافه ، زیرا که اضافه معنای حرفیست و معنای حرفی نه موضوع می شود از برای محمول و نه محمول می شود بر موضوعی بالذات ، و مقوله محمول می شود بالذات بر افراد خود که موضوعاتند بالذات ، پس اضافه مقوله نیست و فرقت میانه مضاف حقیقی که مقوله است و مقولات نسبی ، زیرا که مضاف حقیقی نسبتی است قیاس بغیر - نیز همان نسبت قیاس باوست ، و مقولات نسبی نسبت چیزی است به چیزی که ماهیت آن چیز نسبت باو نیست ، مثلاً متی نسبت شیء است بزمان و این نسبت شیء است بمکان ، و ماهیت زمان و مکان نسبت بزمانی و مکانی نیست ، بلکه منسوبست بزمانی و مکانی باعتبار عروض نسبتی .

بدان بدرستی و تحقیق که عرض مطلقا موضوع و محل عرض دیگر نمی تواند شد بالذات ، از جهت اینکه عرض ماده و مرکب از ماده و صورت نیست بالضروره ، چه عرض صورت قایم بموضوع است ، و صورت مطلقا ماده و مرکب از ماده و صورت نیست ، و هر چه موضوع و محل چیزی تواند شد بالذات ماده است یا مرکب از ماده و صورت ، زیرا که موضوع و محل هر چیزی قابل آن چیزست و قابل بالذات ماده است یا مرکب از ماده و صورت ، پس عرض مطلقا موضوع و محل عرض دیگر نمی تواند شد بالذات و موضوع هر عرض نیز جوهر است بالذات ، مثلاً موضوع مساوات و لامساوات ، و زیاده و نقصان ، و تناهی و لاتناهی ، که خواص کمند جوهر است بالذات باعتبار داشتن کم ، از جهت اینکه جوهر مساوی می باشد با جوهر دیگر ، و

زاید و ناقص می‌باشد از جوهر دیگر، و متناهی و غیر متناهی می‌باشد در کم، و متصل می‌باشد باعتبار تناهی در مقدار، و زوج و فرد می‌باشد در عدد، و سریع و بطی، می‌باشد در حرکت، و شبیه و شدید و ضعیف می‌باشد در کیف. پس موضوع و محل جمیع اعراض و خواص ایشان جوهر است بالذات، و عرض مطلقاً موضوع و محل چیزی نمی‌تواند شد بالذات، بنابراین هیچیک از مقولات معروض اضافه نمی‌تواند شد مگر جوهر، و مضاف حقیقی بعروض اضافه مضاف نیست بطرف دیگر، بلکه بنفس و ذات خود مضاف است بطرف دیگر، و مضاف مشهوری بعروض مضاف حقیقی مضاف است بطرف دیگر و حلول مضاف حقیقی در محل خودش که مضاف مشهوری باشد اضافه دیگر نیست مضاف حقیقی را به محل تاتسلسل در اضافات لازم آید چه حلول مضاف حقیقی در محل، بودن اوست در محل، و بودن مطلقاً مضاف نیست زیرا که مضاف شیئیست از اشیاء و ماهیتی است از ماهیات که مقول شود قیاس بغير، و بودن مطلقاً شیء و ماهیت نیست، که کون شیء و ماهیت است پس حلول مضاف حقیقی در محل اضافه دیگر نیست که عارض شده باشد مضاف حقیقی را، بلکه همان بودن اوست در محل. مثلاً ابوت مضافست به بنوت و موجود است در اب و بودن ابوت در اب اضافه دیگر نیست که ابوت بعروض او مضاف باشد باب، چنانکه دانسته شد، و نیز مضاف حقیقی اگر معروض اضافه شود بعد از بودن می‌شود و بودن او همان بودن در موضوع است بعینه، پس بودن در موضوع، اضافه دیگر نیست که مضاف حقیقی بعروض او مضاف شود بموضوع بالجملة حالیت و محایت، مضاف حقیقی دیگر نیست که حال و محل بعروض او مضاف مشهوری باشند، بلکه حالیت و محایت، بودن خاص است، و بودن مطلقاً مضاف نیست مطلقاً، و خاصه مضافین اینست که مکافی باشند در وجود، چنانکه مکافی در ماهیت، یعنی وجود هر يك قیاس بوجود دیگری باشد بطریقی که ماهیت هر يك قیاس بماهیت دیگر است، و مع- باشند در وجود بالذات، چنانکه مع- اند در ماهیت، و بنابراین هیچیک از مضافین علت دیگری نمی‌تواند بود بالذات، بلکه هر دو معلول امر ثالثند در يك مرتبه، باین طریق که امر ثالث سبب نسبت می‌شود، و نسبت دوطرف دارد بالذات که مضافین باشند، و امری که سبب نسبت می‌شود سبب مضافین می‌شود در يك مرتبه، و

سبب نسبت معروض احد مضافین است یا معروض هردو ، یعنی یکی از مضافین مشهوری است یا هردو . زیرا که حال خالی نیست از اینکه معروض مضافین هردو متحرکند یا احدهما متحرکست و دیگری ساکن . و مراد از حرکت در این مقام ، مصطلح علم الهی است که از عدم بوجود آمدنست اعم از اینکه بتدریج باشد یا نباشد ، اگر معروض مضافین هردو متحرکند ، سبب نسبت حرکت هردو باهم خواهند بود ، و اگر احدهما متحرکست و دیگری ساکن ، سبب نسبت آنکه متحرکست و هردو ساکن نمی‌تواند بود چه موجودی که از عدم بوجود نیامده باشد خالق اشیاست و خالق اشیا جز یکی نمی‌تواند بود .

فصل [۶]

در تحقیق ماهیت جسم و اثبات ترکیب او

از هیولی و صورت

گوئیم دانسته شد قبل ازین که جسم تعلیمی را جسم طبیعی می‌نامیم پس جسم طبیعی جوهریست که قابل باشد مقداری را که فرض توان کرد درو سه بعد ، و جسم طبیعی ازین حیثیت که قابل این مقدار است که جسم تعلیمی است فاعل او نمی‌تواند بود ، چه قابل بماهو قابل ، فاعل نمی‌تواند بود بالضروره ، و فاعل جسم تعلیمی ، امری خارج از جسم طبیعی نمی‌تواند بود بی‌واسطه ، که اگر امر خارج بی‌واسطه فاعل جسم تعلیمی باشد و جسم طبیعی همین قابل باشد فقط ، لازم می‌آید که جسم طبیعی جنس نتواند بود از برای ماتحت ، و کثیر نتواند شد بجزئیات مطلقا نه بانواع و نه باشخاص ، بلکه نوعی باشد منحصر در فرد . و کثیر نتواند شد مگر باجزاء زیرا که جسم ازین حیثیت که قابل است ماده و موضوع است از برای صور و اعراض ، و ماده و موضوع ازین حیثیت که ماده و موضوع است جنس نمی‌تواند بود بالضروره چنانکه دانسته شد پس اگر جسم طبیعی همین قابل جسم تعلیمی باشد فقط و فاعل او نباشد لازم می‌آید که جسم طبیعی جنس نتواند بود از برای ماتحت ، و کثیر نتواند شد بانواع و اشخاص ، لیکن جسم جنس از برای ماتحت و کثیر می‌شود

بانواع واشخاص ، چنانکه ماده است از برای صور و اعراض و کثیر می شود باجزاء ، پس جسم طبیعی همین قابل نیست فقط ، بلکه مرکبست از قابل و چیزی که جسم باو جسم است بالفعل ، و فاعل جسم تعالیمی است . آنچه جسم باو قابل است هیولی می نامند ، و آنچه جسم باو بالفعل و فاعل است صورت . پس جسم طبیعی مرکبست از هیولی و صورت باعتبار هیولی ، ماده است از برای صور و اعراض ، و باعتبار صورت جنس است از برای ماتحت . و نیز جسم اگر نظایرات ، همین قابل باشد فقط بحلول صور و اعراض در و فاعل نمی شود بالضروره بلکه بحلول هر صورتی و هر عرضی قابل خاص می شود نه فاعل خاص چه قابل بذات ازین حیثیت که قابل است بانضمام و حلول امور خارجه در و فاعل نمی شود بالذات و جسم بحلول صور و اعراض در و فاعل می شود بالذات . مثلاً جسم بحلول صورت ناری در و مفرق متشکلات می شود بالذات و بحلول صورت آبی در و جامع متشکلات می شود بالذات چه آتش جسمی است که آن جسم مفرق متشکلاتست بالذات و آب جسمی است که آن جسم جامع متشکلاتست بالذات . پس جسم نظایرات همین قابل نیست بلکه مرکبست از جوهری که باو قابل است و جوهری که باو فاعل است . جوهری که جسم طبیعی باو قابل است ، هیولی می نامند ، و جوهری که باو فاعل است صورت ، و صورت جسمی بی هیولی نمی تواند بود ، از جهت اینکه صورت جسمی محتاج است درماهیت و وجود و تشخص بهیولی ، زیرا که صورت بیودن در هیولی اولاً و بالذات صورت جسمی است ، و وجود فی نفسه صورت جسمی عین بودن اوست در هیولی ، و جز این وجودی ندارد و تشخص اونیز بهیولی است زیرا که حالت در هیولی و تشخص حال بمحاست پس صورت جسمی درماهیت و وجود و تشخص محتاج است بهیولی و محتاج بی محتاج الیه نمی تواند بود . پس صورت جسمی بی هیولی نمی تواند بود و هیولی نیز بی صورت جسمی نمی تواند از جهت اینکه هیولی محل صورت جسمی و قابل اوست بالذات ، و قابل بالذات لازم دارد مقبول را بالذات و بی اونمی تواند بود ، پس هیولی بی صورت جسمی نمی تواند بود . و از اینکه هیولی بی صورت جسم نتواند بود لازم نمی آید احتیاج اوبصورت جسمی ، چه هیچ ملزومی لازم نمی تواند بود و لازم نمی آید احتیاج ملزوم بالضروره ، پس هیولی بفاعل خود موجود و مشخص

است بی مشارکت صورت جسمی، و صورت جسمی را هیچ تأثیری ودخلی نیست درماهیت ووجود تشخص هیولی، چه صورت جسمی ووجود وتشخص اوفرع هیولی ووجود وتشخص اوست وفرع مؤثر ودخیل دراصل نمی‌تواند بود بالذات.

بدان بدرستی وتحقیق که هیولی محل وقابل صورت جسمی است بالذات و موضوع جسم تعلیمی است یا وجود صورت جسمی که فاعل جسم تعلیمی است درو، نه اینکه هیولی و صورت جسمی باهم که جسم طبیعی است موضوع جسم تعلیمی باشد بالذات. چه فاعل جزء قابل ودر طریق قابل نمی‌تواند بود بالضروره بلکه هیولی بسبب وجود صورت جسمی درو که فاعل جسم تعلیمی است موضوع وقابل جسم تعلیمی است اما نظر بذات قطع نظر از وجود صورت موضوع وقابل اونیست چنانکه محل وقابل صورت جسمی است. بالجمله جسم طبیعی قابل جسم تعلیمی است باعتبار هیولی و فاعل اوست باعتبار صورت وتشخص جسم تعلیمی بهیولی است چنانکه تشخص صورت جسمی باوست وجسم طبیعی نیز مشخص است به تشخص هیولی وهیولی مشخص است به تشخص فاعل خود.

بدانکه جسم طبیعی ازین حیثیت که معروض جسم تعلیمی است قابل انفصال است وقابل انفصال که جسم طبیعی است ومتصل بذاته که جسم تعلیمی است بانفصال معدوم نمی‌شود بالضروره، از جهت اینکه معدوم شدن شیء بمعوم شدن علت تامه شیء است، ومادام که علت تامه شیء موجود است شیء معدوم نمی‌تواند شد بالضروره، و علت تامه جسم طبیعی وجسم تعلیمی معدوم نمی‌تواند شد بالضروره، زیرا که علت جسم طبیعی هیولی و صورت و فاعل آنهاست، وهیولی معدوم نمی‌تواند شد از جهت اینکه فاعل او که عقل است معدوم نمی‌تواند شد بالضروره، و صورت جسمی معدوم نمی‌تواند شد، زیرا که قابل و فاعل او که هیولی ونفسند معدوم نمی‌تواند شد، پس قابل انفصال که جسم طبیعی است ومتصل بذاته که جسم تعلیمی است بانفصال معدوم نمی‌شوند بالضروره، بلکه قابل انفصال که جسم طبیعی است بطریان انفصال متجزی می‌شود باجزاء، که هر یک از اجزاء، جزء شخص جسم طبیعی است نه شخص دیگر از جسم طبیعی، وبر تقدیر تسلیم که جسم طبیعی وتعلیمی معدوم تواند شد بانفصال، شخص دیگر از جسم طبیعی وتعلیمی چرا

موجود شوند و حال اینکه هیولی تا از قابلیت صورت جسمی بیرون نرود ، صورت جسمی معدوم نمی شود و مادام که صورت جسمی معدوم نشود ، شخص جسم طبیعی معدوم نمی شود پس اگر هیولی بانفصال از قابلیت صورت جسمی بیرون می رود ، بچه سبب هیولی بی قابلیت در همان آن ، قبول صورت جسمی می کند که شخص دیگر از جسم طبیعی موجود شود ، و اگر هیولی بانفصال از قابلیت صورت جسمی بیرون نمی رود بچه سبب صورت جسم بدون زوال علت تامه معدوم می شود که شخص جسم طبیعی معدوم شود ، و شخص دیگر بوجود آید و بر تقدیری که شخص هیولا با صورت جسمی با وجود علت تامه بانفصال معدوم شود شخص دیگر از صورت جسمی چرا موجود شود بلکه همان شخص آن ، باید که موجود شود زیرا که تشخیص صورت جسمی بهیولی است و هیولی تا شخص دیگر نشود صورت جسمی شخص دیگر نمی شود و هیولی شخص دیگر نمی شود زیرا که هیولی بفاعل مشخص است است و فاعل او شخص دیگر نمی شود ، پس صورت جسمی شخص دیگر نمی شود . و هرگاه که صورت جسمی شخص دیگر نشود همان شخص خواهد بود بعینه که معدوم شد لازم می آید که يك شخص از صورت جسمی و جسم طبیعی و جسم تعلیمی در يك آن هم باشد و هم نباشد ، و این خلاف بدیهه است پس شخص صورت جسمی و جسم طبیعی و تعلیمی بطریان انفصال معدوم نمی شود و شخص دیگر موجود نمی شود بالضروره ؛ و جسم طبیعی باعتبار هیولی جز يك شخص نمی تواند برد ، بواسطه اینکه جسم طبیعی مشخص است بتشخص هیولی ، و هیولی جز يك شخص نمی تواند بود ، و جسم تعلیمی نیز چون حال است در هیولی ، و هیولی منحصر است در فرد ، اونیز باین اعتبار منحصر است در فرد ، پس جسم مشخص مکم باعتبار هیولی منحصر است در فرد ، و کثیر نمی تواند شد بجزئیات بلکه بانفصال و بحلول صور و اعراض ، کثیر می شود باجزاء ، که هر جزئی همان شخص است باعتبار ماده ، و غیر آن شخص است باعتبار لواحق ماده ، که کل بودن و جزء بودن است . چه شخص هیولی بانفصال و حلول ، چند شخص نمی شود که جسم طبیعی و تعلیمی نیز بانفصال و حلول چند شخص شوند ، بلکه شخص هیولی بانفصال و حلول متجزی می شود باجزاء بالعرض که هر جزئی بالذات همان شخص است بعینه و غیر اوست باعتبار کل

بودن و جزء بودن، جسم طبیعی و تعلیمی نیز چون مشخصند بتشخص هیولی بانفصال و حلول چندشخص نمی‌شوند بلکه متجزی می‌شوند باجزئی که هر جزئی همان کل است بالشخص، و غیر کل است ازین حیثیت که جزء است، و جسم طبیعی باعتبار صورت جسمی که باو جسم است بالفعل کالی است، و کثیر می‌تواند شد بجزئیات باعتبار هیولی جزئی است و کثیر می‌تواند شد باجزاء، ازین جهت که مکم است و هر چه کثیر تواند شد بجزئیات اگر جزئیات اومختلف باشند درحقیقت طبیعت جنسی است و اگر متفق باشند درحقیقت طبیعت جنسی است و اگر متفق باشند در حقیقت طبیعت نوعی، و جسم ازین حیثیت که جسم است بالفعل طبیعت نوعی نیست زیرا که طبیعت نوعی کثیر نمی‌تواند شد مگر بحرکت و جسم کثیر می‌تواند شد نه بحرکت بلکه وجود حرکت بعد از کثیر شدن جسم است بافلاک و عناصر، پس جسم بماهو جسم طبیعت نوعی نیست، و طبیعت نوعی که نباشد طبیعت جنسی است بالضروره، و سبب کثیر شدن جنسی که مرکب باشد از هیولی و صورت بانواع کثیر شدن آن جنس است از جهت هیولی باجزاء، پس سبب کثیر شدن جسم بانواع کثیر شدن اوست از جهت هیولی باجزاء، و کثیر شدن جسم باجزاء بحلول صور جوهریه است درو، یا بحلول اعراض و جسم بحلول اعراض درو، ازین حیثیت که محل می‌تواند بود انواع نمی‌شود زیرا که موضوع عرض بانضمام نوعی طبیعی نمی‌شود بالضروره و هرگاه که جسم باعراض انواع نشود بحلول صورت جوهریه درو انواع می‌شود بالضروره پس جسم طبیعی را لابد است در کثیر شدن بانواع از صور جوهریه، که بحلول صور جوهریه، از آن جهت که محل می‌تواند بود انواع کثیر شود از آن رو که انواع می‌تواند شد، و از آنچه گفتیم دانسته شد وجود صورت نوعی و جوهریت او بطریق -لم- و از طریق -ان- و حس نیز ظاهر می‌شود که اختلاف اجسام بسیط باهم و با مرکبات، و اختلاف اجسام مرکبه بایکدیگر و با بسیط زیاده بر اختلافی است که دو جزء، و ازیک شخص جسم بسیط بحلول دو عرض دارند باهم، اگر چه بسیط و مرکبات باعتباری اجزای جسم واحدند و باعراض نیز مختلفند اما زیاده از اختلاف باعراض اختلافی دارند بالضروره که اختلاف بصور باشد و اختلاف صور سبب اختلاف باعراض است بالضروره، و جسم با اختلاف صور انواع

مختلفه می‌شود نه باختلاف اعراض فقط، و اختلاف جسم بشیء و شیء و جاوجا، ازین حیثیت که مکمم است منشأ اختلاف صور و اختلاف قابلیت اوست از برای صور بالذات و اختلاف مکمم بماهو مکمم بشیء و شیء و جاوجا، بذاته است نه بامر دیگر زیرا که مکمم بماهو مکمم متصور نمی‌شود بی‌شیء و شیء و جاوجا، جائی از و قابل صورتیست و جای دیگر از و قابل صورتی دیگر پس سبب اختلاف صور و اختلاف قابلیت جسم از برای صور مختلف بودن اوست بشیء و شیء و جاوجا - ازین حیثیت که مکمم است بالذات اگر چه جاوجا - در و منفصل نباشند. بالجمله سبب اختلاف صور و اختلاف قابلیت جسم از برای صور خواه در بسایط و خواه در مرکبات، امری غیر از اختلاف جسم بشیء و شیء و جاوجا، نیست زیرا که اگر اختلاف صور و اعراض و مختلف شدن جسم بصور و اعراض مختلفه نمی‌بود، مصور بصور مختلفه و موضوع اعراض مختلفه نمی‌شد بالضرورة، و اختلاف قابلیت جسم باختلاف صور و اعراض، و باختلاف جسم بصور و اعراض نیست که اگر چنین باشد لازم می‌آید که اختلاف قابلیت جسم باختلاف قابلیت جسم باشد و اختلاف صور و اعراض و مختلف شدن جسم بصور و اعراض بسبب اختلاف صور و اعراض و مختلف شدن جسم بصور و اعراض باشد و این باطل است بالبدیهه و جسم بماهو جسم، مختلف نیست که منشأ اختلاف و غیریت شود پس منشأ اختلاف و غیریت صور اختلاف قابلیت جسم است و اختلاف قابلیت جسم بسبب اختلاف اوست بشیء و شیء، و جاوجا، ازین رو که مکمم است و مکمم بماهو مکمم، مختلف است بشیء و شیء و جاوجا، نه بامر دیگر زیرا که مکمم ازین حیثیت که مکمم است متصور نمی‌شود بی‌شیء و شیء و جاوجا، اگر چه شیء و شیء و جاوجا، در و منفصل نباشد بصور منفصل شوند اولاً و باعراض ثانیاً و نیز اختلاف اعراض و اختلاف جسم باعراض چگونه سبب اختلاف صور و اختلاف قابلیت جسم از برای صور تواند شد و حال اینکه جسم تامنوع و مشخص نشود محل و موضوع عرض نمی‌تواند شد چه موضوع محلی است که متقوم باشد بنفس و از انضمام حال بانوع طبیعی موجود نشود و جسم تا مصور بصور نوعیه و متنوع و مشخص نشود متقوم بنفس نمی‌تواند بود، تا متقوم بنفس نباشد محل و موضوع اعراض نمی‌تواند بود، بر تقدیر محال که جسم قبل ازینکه

مصور شود بصورت نوعیه محل و موضوع عرض تواند شد ، اختلاف اعراض و مختلف شدن جسم با اعراض نیز فرع اختلاف قابلیت جسم است که اگر جسم قابل اعراض مختلفه نباشد موضوع اعراض مختلفه نمی تواند شد بالضروره ، و سؤال بلم منقطع نمی شود تا منتهی نشود بامری که منشأ اختلاف و غیریت است بذاته و منشأ اختلاف و غیریت بذاته - کم - است و مختلف بذاته - مکمم - بماهو مکمم ، و جسم ازینجهت که مکمم است مختلف است بشیء و شیء و اختلاف جسم بشیء و شیء سبب اختلاف قابلیت اوست از برای صور و باختلاف قابلیت جسم ، اعراض . مختلف می شوند پس دانسته شد بعلم یقینی که سبب اختلاف صورخواه در مرکبات و خواه در بسایط امری غیر از اختلاف جسم بجاو جا نیست ، اگر چه در انقلاب اجزاء عناصر بعضی بعضی و در تکوین مرکبات از بسایط ، صور و اعراض سابقه دخل در تعیین صورت لاحق و در تعیین ماده از برای صورت لاحق داشته باشند ، اما هیچیک از صور و اعراض سابقه در ماده و صورت لاحق با وجود صورت لاحق نمیتوانند بود چه (معد) با (معدله) جمع نمیتواند بود در وجود . بلکه ماده بعد از فساد صورت سابقه تا مصور نشود بصورت لاحق موضوع و محل عرضی نمیتواند شد مطلقاً و مادام که اعراض سابقه با صور سابقه فاسد نشوند ماده مصور بصورت لاحق نمیتواند شد زیرا که ماده با وجود صورت سابقه موضوع اعراض سابقه می توانست بود و با فساد صورت سابقه موضوع نمیتواند بود مطلقانه موضوع اعراض سابقه و نه لاحق تا مصور نشود بصورت لاحق و مشخص نشود چنانکه دانسته شد .

فصل [۷]

در اثبات عقل و نفس و بیان نسبت

هریک بدیگری

در بیان ترتیب صور موجودات از فاعل بذات و رجوع موجودات باو بدان بدرستی و تحقیق که اشیاء نظر بذات چون اصل و فرزند و اصل و فرع ، مع ،

نمی‌تواند بود بالذات صادر می‌شود از فاعل به ترتیبی که ممکن و ضرور است نظر بذات اشیاء نه اینکه فاعل اشیاء نظر بذات موجب و مقتضی امری باشد اولاً و توسط او موجب و مقتضی امری دیگر، زیرا که موجب و مقتضی بمقتضای ذات خود تمام و کامل است و بی‌او ناقص و خالق اشیاء بچیزی تمام و کامل نیست بلکه تمام و کامل با او و از او تمام و کامل است و او فوق تمام است و نسبت او به همه اشیاء مساویست و اشیاء بخودی خود مختلفند نسبت با او، چون دانسته شد که اشیاء نظر بذات مترتبند نه بایجاب و اقتضای فاعل، و دانسته شد که قابل وجود بالعرض و بغیر، فرع قابل وجود بالذات و بدلت است بیان کنیم ترتیب صدور اشیاء بحول و قوه خدا.

گوئیم که معلول اول و صادر اول امریست که ذات و فعل اولی او کاین از شیء نباشد بلکه لاعن شیء باشد. بواسطه اینکه هر چه ذات یا فعل او کائن از شیء باشد مبدء کون، موخر از او و فعل او نخواهد بود بالذات، و با او —مع— نیز نخواهد بود بالذات، چه فاعل بذات کثیر و متجزی نیست بالضروره چنانکه دانسته شد. پس مقدم خواهد بود برو بالذات و مبدء کون معلول اول خواهد بود نه او و امری که ذات و فعل او لاعن شیء باشد عقل است پس معلول اول عقل است زیرا که نفس و عقل اگر چه نظر بذات لاعن شیء اند اما فعل ایشان از شیء است چه نفس ازین حیثیت که نفس است فعل اولی او متحقق است در ماده و طبع ازین رو که طبع است فعل او از موضوع است در موضوع و هیولی نیز اگر چه بحسب ذات مبدء و لاعن شیء است اما فاعل نیست مطلقانه از شیء، و نه لاعن شیء، نه بالذات و نه بالعرض، زیرا که قابل است بذات و هر چه قابل باشد بذات فاعل مقبول خود نمیتواند بود از آن جهت که قابل است نه بالذات و نه بالعرض، از جهت اینکه مقبول مجعول می‌شود بجعل قابل از جاعل، از همان جهت که جاعل اوست چنانکه گذشت پس اگر قابل بذات از آن جهت که قابل است فاعل مقبول خود باشد بالذات یا بالعرض فاعل خود خواهد بود بالذات و شیء فاعل خود نمی‌تواند بود بالضروره نه بالذات و نه بالعرض. پس هیولی فاعل نمی‌تواند بود مطلقاً و جسم و جسمانی خود کاینند از هیولی بالذات، و ازین روی که کاینند فاعل نیز نمی‌تواند بود بالذات، بلکه قابلند بالذات بهیولی یا بالعرض او، پس امری که ذات و فعل او —لاعن شیء— باشد منحصر است بعقل،

وعقل بفاعل خود واز برای او فاعل هیولی است بالذات و هیولی چون لازم دارد صورت جسمی را و قابل اوست بالذات صورت جسمی نیز می‌شود از عقل بشدن هیولی از همان جهت که کننده هیولی است، پس فاعل صورت جسمی نیز عقل است از همان جهت که فاعل هیولی است، لیکن فاعل هیولی است اولاً و بالذات، و فاعل صورتست ثانیاً و بالعرض نفس است بالعرض نفس وعقل دو حقیقت نیستند بالذات بلکه يك حقیقت است که عقل است بالذات^۱ و نفس است بالعرض واعراض ذاتیه نیز چون لازم موضوعاتند و مجعولند بجعل موضوعات، فاعل ایشان نیز فاعل موضوعاتست از همان جهت که فاعل موضوعاتست لیکن فاعل موضوعاتست اولاً و بالذات، و فاعل اعراض است ثانیاً و بالعرض، چون آنکه فاعل موضوعاتست بالذات نفس است بالذات و آنچه فاعل اعراضست بالعرض طبع است بالعرض، پس نفس نیز طبع است بالعرض و طبع نفس است بالذات، طبع و نفس نیز دو حقیقت نیستند بالذات، بلکه همان حقیقت که عقل است بالذات نفس و طبع است بالعرض، نفس اولاً و طبع ثانیاً چه ماده تام صورت نشود موضوع نمی‌شود، عقل نیز تا نفس نشود طبع نمی‌شود، و آن حقیقت چون فاعل هیولی است بالذات عقل است بالذات، و چون فاعل صورت و عرض است بالعرض نفس و طبع است بالعرض، و بهمان جهت که فاعل هیولی است فاعل صورت و عرض است چه قابل بالذات بی‌مقبول و مقبول بالذات بی‌قابل نمی‌تواند بود بالضروره، چنانکه دانسته‌شد و فاعل عقل نیز بهمان جهت که فاعل عقل است فاعل نفس و طبع است، فاعل عقل است اولاً و فاعل نفس و طبع است ثانیاً بترتیب مذکور.

بدانکه عقل بذات خود مفعول و معلول است و بفاعل خود، علت و فاعل هیولی است بالذات و عقل بامکان و وجوب ذاتی فاعل امری نیست بالضروره، بلکه هیچ ممکن باعتبار امکان و وجوب فاعل نیست خواه امکان و وجوب ذاتی باشد یا غیرری بالذات یا بالعرض چه ممکن از آن جهت که ممکن است قابل است، و قابل از آن رو که قابل است فاعل نیست بالضروره، و عقل باعتبار تعقل و ادراک نیز فاعل نیست

(۱) عقل و نفس بحسب اصل متباین می‌باشند باین معنی که اضافه بیدن و جسم ذاتی نفس است و از این شأن منسلخ نشود در دنیا و در آخرت و مجرد از بدن و جسم ذاتاً و فعلاً نحوه وجود عقل است، و این دو وجود مختلفند.

مگر بالعرض خواه تعقل خود و خواه تعقل غیر، زیرا که عقل بالذات بفاعل خود فاعل است و بجز فاعل خود بهرجت که باشد فاعل نیست مگر بالعرض، و دیگر آنکه عقل بعد از خلق، ادراک خود و خلق می کند، و عارف بخالق خود می شود نه قبل از خلق در مرتبه امر و شناختن خلق بخالق بعد از شناختن خالق است بخلق چنانکه می دانیم و می شناسیم و شاهد این «کنت کنزاً مخفیاً» و دیگر اخبار صحیحیه است. بالجمله عقل فاعل چند امر نیست در یک مرتبه و چند چیز در یک مرتبه نمی تواند بود بالذات از جهت اینکه بفاعل خود فاعل است بالذات و فاعل او کثیر نیست مطلقاً و در عقل جهات غیر مترتبه نیست که بهرجهتی فاعل امری باشد بالذات زیرا که جهات غیر مترتبه مستندند بفواعل کثیره و فاعل عقل کثیر نیست بالضروره پس عقل فاعل چند چیز نیست در یک مرتبه بلکه هیچ فاعل بالذات دو فعل نمی تواند داشت در یک مرتبه خواه فاعل باشد بذات یا بغیر. زیرا که فاعل بذات چون کثیر نیست مطلقاً نه بالذات و نه بالعرض، فعل او کثیر نمی تواند بود بالذات در یک مرتبه و فاعل بغیر مطلقاً چون بذات و صفات خود مفعول است، و بفاعل خود فاعل است بالذات، فعل او نیز بالذات کثیر نمی تواند بود یعنی بالذات چند فعل نمی تواند داشت که هیچ یک از آن افعال مقدم نباشد بالذات بر دیگری که اگر چند فعل داشته باشد در یک مرتبه چند فاعل خواهد داشت در یک مرتبه یا چند جهت خواهد داشت در یک مرتبه و جهات غیر مترتبه نیز مستندند بفواعل غیر مترتبه، لازم می آید که فاعل بذات کثیر باشد بذات، و این باطل است بالضروره. پس هیچ فاعل بالذات چند فعل نمی تواند داشت در یک مرتبه، مگر فاعلی که فعل او بالذات در ماده یا بتوسط ماده باشد که فعل او کثیر می تواند شد بکثرت ماده، و افعال غیر مترتبه می تواند داشت چنانکه ذات او کثیر می تواند شد بکثرت ماده، و قطع نظر از ماده هیچ فاعلی بالذات افعال غیر مترتبه نمی تواند داشت بالضروره، بلکه قطع نظر از ماده، کثیر نیست مطلقاً، نه فاعل و نه فعل او، چه کثرت خاصه - کم - و حال مکم است بالذات و مکم ماده است بالذات و جز او کثیر نمی تواند بود مگر بکثرت ابعاد و اجزاء، نیز قطع نظر از بُعد کثیر و قابل چند امر نیست بالضروره، چه کثرت مقبول و قابل بالذات قطع نظر از بُعد از ماده است، کثرت فاعل بذات است و فاعل بذات کثیر

نیست مطلقاً نه بالذات و نه بالعرض . و آنچه گفتیم دانسته شد که عقل کثیر نمی‌تواند شد بالذات نه بانواع و نه باشخاص چه کثرت هر چه کثیر تواند شد بالذات بانواع و افراد و کثرت اشخاص بکثرت قابل یا فاعل اوست و عقل قابل ندارد بالضرورة و فاعل او کثیر نمی‌تواند بود مطلقاً ، پس عقل کثیر نمی‌تواند شد بالذات نه به انواع و نه باشخاص بلکه يك حقیقت و يك شخص است بالذات و کثیر است بانواع و افراد بالعرض جسم و فعل عقل نیز کثیر نمی‌تواند شد بالذات چه فعل عقل هیولی است، و هیولی قابل ندارد و فاعل او نیز کثیر نیست و قابل ندارد، و عقل کثیر نمی‌تواند شد بالذات پس فعل او نیز کثیر نمی‌تواند شد بالذات ، بلکه يك حقیقت و يك شخص است بالذات کثیر است بانواع و اشخاص بالعرض جسم نفس و طبع چون عقلند بذات و عقل کثیر نمی‌تواند شد بالذات ایشان نیز کثیر نمی‌تواند بالذات ، لیکن فعل ایشان چون در ماده و موضوع است و ماده و موضوع کثیرند بالذات فعل ایشان بکثرت ماده و موضوع کثیر است بانواع و اشخاص ایشان نیز بکثرت فعل کثیرند بانواع و اشخاص و هیولی چون مبدء کون جسم است و جسم کثیر است بالذات بانواع و اشخاص هیولی نیز بکثرت جسم کثیر است بانواع و اشخاص . بالجمله عقل و نفس و طبع و هیولی هر يك واحدند بالذات بفاعل و خالق اشیاء و کثیرند بالعرض ، جسم و خالق اشیاء واحد است بذات خود نه اینکه موصوف باشد بوحده بالذات یا بالعرض بلکه وحدت هر چه موصوفست بوحده ازوست و او موصوف نیست بوحده نه بالذات و نه بالعرض ، چه موصوف بوحده و کثرت بالذات یا بالعرض موجود بمعنای بدیهی است ، و خالق اشیاء موجود باین معنائیست ، بلکه خالق موجود و وجود است مطلقاً و جسم کثیر است بالذات بکم و کم کثیر است بذات خود و موصوف نیست بکثرت مگر بالعرض جسم زیرا که جسمانیات مطلقاً خواه صور و خواه اعراض واحد و کثیرند بالعرض وحدت و کثرت جسم و جسم کثیر است بالذات بکم و واحد است بالذات بهیولی و جسم باعتبار هیولی يك حقیقت و يك شخص است و باین اعتبار کثیر نیست و ثانی ندارد بالضرورة چنانکه هیولی و عقل کثیر نیستند و ثانی ندارند بالذات و جسم مشخص چون قابل بعد است بالذات کثیر نمی‌تواند شد باجزاء ، و کثیر شدن او باجزاء چون بصور نوعیه است اجزاء او

مواد می شود بصور از آن جهت که ماده کل است و انواع می شود بفصول از آن حیثیت که فاعل و کلی است پس جسم بالذات کل است باعتباری و کلی است باعتباری بآن اعتبار که کل است کثیر می شود باجزا و مواد بالذات ، و بآن اعتبار که کلی است کثیر می شود بانواع و اشخاص بالذات ، عقل و نفس و طبع و هیولی نیز کلند و کلی و کثیرند باجزاء و جزئیات بالعرض جسم و جسم کلی است از جانب صورت و کل است از جهت هیولی باعتبار قابلیت بُعد و جسم از آن جهت که کل و جزء است قابل است بالذات بهیولی و از آن حیثیت که کلی و جزئی است فاعل است بالذات بصورت ، یعنی چیزی که می باشد ازو جسم ، جسم بالفعل و آن چیز جسم فاعل است بالذات و جسم فاعل است بصورت متکونه از ماده بالعرض زیرا که صورت بهره تواند فاعل بود و جسم بصور و اعراض فاعل نمی تواند بود مطلقا نه در ماده خود و نه در ماده دیگری زیرا که جسم باینها در صورتی فاعل می تواند بود که اینها فاعل باشند بالذات یا بذات چنانکه جسم بهیولی قابل است و هیولی قابل است بذات و اینها فاعل نمی تواند بود مطلقا نه بذات و نه بالذات از جهت اینکه قوام و وجود ایشان از مبدء کون و دروست و باین اعتبار قابلند بالعرض مبدء کون و قابل بآن اعتبار که قابل است فاعل نمی تواند بود بالضرورة و جزاین اعتباری ندارند بالذات که بآن اعتبار فاعل تواند بود بالذات اگر ماده و موضوع باعتباری فاعل تواند بود صور و اعراض نیز بآن اعتبار فاعل خواهند بود بالعرض . اما بالذات بهیچ اعتبار فاعل نمی توانند بود نه در ماده و موضوع خود و نه در ماده و موضوع دیگر بلکه اینها بالعرض جسم فاعلند چنانکه بالعرض او قابلند و خود بالذات نه قابلند و نه فاعل ، و جسم نیز باینها فاعل نمی تواند بود مطلقا نه در ماده خود و نه در ماده دیگر پس جسم بامری فاعل است که موجود درو کاین ازو نیست بالضرورة و مراد از اینکه جسم بصورته فاعل است اینست که جسم باعتبار صورت در طریق فعل است نه باعتبار ماده ، زیرا که جسم باعتبار ماده قابل است بالذات و قابل بالذات ازین جهت که قابل است فاعل و در طریق فعل نمی تواند بود بالضرورة ، و باعتبار صورت چون قابل نیست در طریق فعل می تواند بود بالذات اعم از اینکه صورت جوهری باشد یا عرضی باشد و ممکن است که مراد از صورت نفس یا طبع باشد و جسم بصورت فاعل است یعنی بنفیس یا طبع خود فاعل

است چه اطلاق صورت بر نفس و طبع نیز کرده‌اند ازین حیثیت که تمام و متمم جسمند .

بدانکه هیچ جسمی علت جسم دیگر نمیتواند بود بالذات بنحوی از انحاء علیت زیرا که علت بالذات منحصر است بفاعل و غایت و علت قوام و علت کون و هیچ جسمی فاعل جسم دیگر نیست بالذات از جهت اینکه فاعل هر جسمی بالذات فاعل هیولی و صورت اوست و فاعل هیولی و صورت عقل و نفسند بالذات بیواسطه نه جسم بعقل و نفس عقل و نفس بتوسط جسم . و غایت هر چیزی بالذات آنست که فاعل آن چیز باو و از برای او فاعل باشد و فاعل هر جسمی عقل و نفس است بالذات و عقل و نفس بحاق خود و از برای او فاعلند بالذات نه به جسم از برای او . و علت قوام هر چیزی آنست که محمول شود و بر و بحمل - هو هو - و ماهیت آن چیز باو آن ماهیت باشد . هیچ جسمی محمول نمی‌شود بر جسم دیگر بحمل - هو هو - و ماهیت هیچ جسمی بجسم دیگر آن ماهیت نیست بالضروره ، و مبدء کون هر چیزی آنست که آن چیز بالذات از و کاین و باو واجب شود ، و هیچ جسمی بجسم دیگر واجب و از و کاین نمی‌شود بالذات ، بلکه جسمی از ماده جسم دیگر کاین می‌شود بالذات بانقلاب نه از و و بماده او واجب می‌شود بالذات ، نه باو که اگر از و کاین و باو واجب شدی بالذات بی او نمی‌بودی ، و حال آنکه باو نمی‌توان بود بالضروره . پس هیچ جسمی علت جسم دیگر نیست بالذات بنحوی از انحاء ، و نیز جسم چنانکه دانستی شخص واحد است بهیولی ، و باعتبار مکم بودن می‌گردد متجزی باجزاء که می‌باشد هر يك از آن اجزاء همان شخص ، و مفایر است باینکه اوجزء است و اوکل است و شخص واحد ممکن نیست که بوده باشد علت بالذات از برای خودش بنحوی از انحاء بالضروره ، و تجزیه جسم باجزاء چون قبول کردن جسم است مرصور را و قبول کردن او مرصور را چون - مع - است بی ترتیب نخواهند بود انواع او ازین حیثیت که او جنس است مترتب بلکه خواهند بود - مع - نسبت باو و او گفته می‌شود بدان انواع نه بتقدیم و تأخیر ، بلکه گفته می‌شود بر انواع بريك نسبت پس نخواهد بود انواع او بعضی علت بالذات از برای بعضی بنحوی از انحاء بالضروره ، و جسم باینکه کثیر است بالذات باجزاء و انواع . هر گاه ممکن نباشد که بوده باشد بعض اجزاء و انواع او علت

بالذات از برای بعض دیگر پس چگونه ممکن باشد در عقلی که او واحد است بالذات بفاعل خودش و متکثر می شود بتکثر هیولی که هیولی متکثر می شود بتکثر جسم باجزاء و انواع اینکه بوده باشد بعض اجزاء و انواع او آنچنان اجزاء و انواع که از برای اوست بالعرض عات بالذات از برای بعض دیگر . پس علت عقل و فاعل او فاعل بذاته است ، و عقل بفاعل خودش فاعل است از برای هیولی ، و بفعل او هیولی را فاعل است از برای صورت ، و بکردن صورت می کند اعراض و احوالی را که لازم جسم و اجزاء و انواع اولیه اوست ، آنچنان اجزاء و انواع که آنها بسایطند از افلاک و عناصر ، و عقل باین اعتبار که فاعل هیولی است می نامند عقل ، و باین اعتبار که فاعل صورت است می نامند نفس ، و باعتبار فعل او مرعاض و احوال لازمه را می نامند طبع ، و نزد این مرتبه تمام می شود اصول موجودات ، و اسطقس آنها از مبدا خودشان و مکنونشان ، و بسبب حرکت دایمه ، آنچنان حرکتی که از احوال لازمه ذات فلك است گردید طبع نفس و از جهت نفس فاعل بمعنی مقوله ، در مقابل انفعال ، و گردید نفس بعقل ، و از جهت عقل محرك و عقل بفاعل خودش و از جهت فاعل خودش گردید مدرک و عاقل اشیاء ، و مدرک و عاقل خودش و عارف بجاعل خودش ، و راجع بسوی فاعل خودش ، آنچنان فاعلی که او فاعل و غایت بذاته است . « فسبحان الذی یدیه ملکوت کل شیء . و الیه ترجعون ، سبحان ربك رب العزة عما یصفون و سلام علی المرسلین و الحمد لله رب العالمین » .



محمد رفیع پیرزاده

(۱۳)

یکی از تلامیذ معروف آخوند ملا رجبعلی تبریزی اصفهانی حکیم فاضل محمد رفیع پیرزاده است که در زمان استاد خود و بعد از رحلت استاد، مدرس فلسفه و حکمت بود و سبک و طریقه او در حکمت همان طریقه استاد اوست، و استاده محقق ملا رجبعلی کتب مشائیه از حکمای اسلامی (شفاء اشارات) تدریس می نمود و با فکر قدامی از حکمای قبل از اسلام توجه داشت از انولوژیا مطلب زیاد در آثار او دیده می شود و بکتاب عرفانی نیز مراجعه زیاد نموده است ولی روش او همان طریقه مشاست و خود نیز اجتهاداتی دارد و نظریاتی ابراز نموده است که در رسائل خود او و آثار تلامیذ او مثل قوام الدین رازی و مؤلف اصول الفوائد، ملاعباس مولوی و معارف الهیه پیرزاده وجود دارد و همانطوری که در جداول منتخبات قسمت مربوط بملا رجبعلی نبه مفعول بیان نمودیم آراء او نوعاً متحمل مناقشات و اگر جسارت نشود، یک قسم اعوجاج در عقاید خاص وی و تلامیذ او وجود دارد که با موازین تحقیقی مطابقت ندارد. در عین حال خود سعی کرده است که در این عقاید برای خود شریک پیدانماید. مثل مسأله وجود و اشتراك معنوی آن، مسأله ادراک و نحوه تعلق علم بحایق خارجی و غیر این دو، از مباحث (۱) از قبیل اعتقاد باصالت وجود باتصریح باینکه علیت و تأثیر، و معلولیت و تأثر در نسخ ماهیات است نه وجودات و عقیده به اشتراك معنوی در مفهوم وجود و قول به اشتراك لفظی در مقام صدق بر معانی

(۱) یکی دیگر از تلامیذ ملا رجبعلی حکیم دانا و متأله محقق و محدث علیم قاضی سعید قمی محشی انولوژیا است که با اظهار ارادت می نماید و بعضی از آثار خود را با استاد تقدیم نموده و برخی از عقاید استاد را شرح نموده و او هم در بعضی از مباحث متأثر از ملا رجبعلی است. قاضی در حکمت اشراق از تلامیذ عبدالرزاق لامیجی و در عرفان و حکمت متعالیه از تلامیذ ملا محسن فیض و کتب شیخ رئیس یعنی حکمت مشاء را از ملا رجبعلی استفاده کرده است ولی آنچه در آثار تحقیقی خود مثل تعلیقات بر انولوژیا آورده است همان کلمات ملا صدر است. و بوی از عقاید ملا رجبعلی در این اثر به شام جان نمیرسد.

خارجیه ازجواهر واعراض وممكن و واجب . پیرزاده یکی از شاگردان نامدار ملا رجبعلی است که بسیار مورد توجه و عنایت استاد بود و شب و روز خود را در خدمت استاد بپایان می رسانید و از باب امتثال امر استاد کتابی را که از آن در این جا مطالبی انتخاب شده است تألیف نموده یعنی مطالب درس استاد را تحریر نموده است . همانطوری که در اول کتاب مشاهده می شود . ملا رجبعلی بواسطه ضعف و انحطاط مزاجی حاصل از کار علمی دائمی و انکسار معلول پیری بد پیرزاده امر نموده است که مطالب درس را تحریر نماید . تلامیذ ملا رجبعلی ، خیلی با استاد خود ارادت می ورزیدند و او را « جد پرستش ستوده اند ، حتی قاضی سعید که مشرب فلسفی او غیر مملک ملا رجبعلی است در موارد متعدد از آثار خود ، استاد را ستوده ، پیرزاده از وی به زبده الأولیاء ، والفاضل الشریف ، الإنسان الالهی تعبیر نموده است ، و شاید دلیل این امر آنست که ملا رجبعلی در علم و عمل کامل و شخص زاهد و متقی و صاحب اخلاق کریمه و بی اعتنا بشئون و اعتبار دنیا و بسیار خوش محضر ، و مصداق قول امام امیرالمؤمنین (المؤمن هس بش سام حزنه فی قلبه و بشره فی وجهه ...) بوده لذا همه بوی ارادت و عقیدت داشتند (۱)

(۱) ملا رجبعلی مورد توجه شاه عباس صفوی « قدس الله نفسه و شکر الله سعیه » بود و شاهنشاه عظیم الشأن صفوی برای تجلیل از مقام علم و حکمت بدیدن او میرفت و با او صمیمانه و بآلاقه بصحبت می نشست . و ارستکی و زهد واقعی او در پادشاه صفوی اثری عمیق بجا گذاشته بود . شاه عباس ثانی به صاحب شوارق ملا عبدالرزاق لاهیجی و ملا محسن فیض نیز اظهار مودت و علاقه مینمود . صاحب شوارق کتاب گوهر مراد را بوی تقدیم نمود و شاه در نامه بی او را مورد توجه قرارداد و نیز در نامه بی فیض راجعت نصب بمقام شیخ الاسلامی پای تخت باصفهان دعوت کرد و در دستخط خود وی راستود اکثر سلاطین صفوی دارای ذوق عرفانی بودند ، شاه سلطان حسین بواسطه تبلیغ علمای اخباری مشرب و تحریک مخالفان حکمت و عرفان و کم ذوقی ذاتی و فطری به صورت مخالف حکمت و عرفان درآمد و کسار بجایی رسید که باظهار وعداوت نسبت به اهل عرفان پرداخت و در صدد قلع و قمع عرفا برآمد اعمال برخی از قلندران بی مایه نیز بهانه بدست مخالفان دادند و بالاخره در کسوت دشمن درجه اول کسانی برآمد که به ضرب شمشیر و از نتیجه مجاهدات و فداکاری آنان دولت صفویه بوجود آمد و در نتیجه تشیع مذهب رسمی مردم ایران شد .

تلامیذ ملا رجبعلی دارای حوزه تدریس بودند ، ملا محمد تنکابنی معروف به (سراب) - ۱۰۸۸ هـ ق - و میر قوام الدین رازی استاد شیخ عنایت الله گیلانی معاصر مرحوم اردستانی و ملا حسن لثبانی و محمد حسن قمی برادر قاضی سعید و همین پیرزاده و صاحب اصول الفوائد ملا عباس مولوی بعد از ملا رجبعلی عهده دار تدریس بودند ، و اغلب در نیمه دوم قرن یازده (۱۱) هجری قمری جهان خاکی را وداع گفته اند ، غیر از قاضی سعید که تا سال یک هزار و صد و سه (۱۱۰۳) یا - ۱۲۰۴ - هـ ق در قید حیات بوده است .

حقیر در قسمت آخر جلد دوم منتخبات، که اختصاص به (پیرزاده) دارد از کتاب معارف الهیه اودو قسمت انتخاب نمود، قسم اول، مشتمل است بر خطبه کتاب و سبب تألیف آن و بیان موضوع فلسفه که با تقریری غیر آنچه که در آثار دیگر حکما عنوان شده نوشته شده است و قسمت دوم، مشتمل است بر احوال علل و اقسام علل، و تحقیق در علت فاعلی. نگارنده متعرض مطالب منتخب نمی‌شوم چون ورود در شرح و توجیه یا تقریر مقاصد و یا بیان وجوه صحت و خلل در آثار انتخابی سخن را بدر از می‌کشانند لذا - قد طوینا عنها کثحاً، ولی خلاصه عقاید و آرا و طریقه و نحوه افکار فلسفی هر مؤلف را در اول قسمت مربوط بآن مؤلف تقریر می‌نمائیم و در موارد لزوم بعنوان تعلیق در پاروقی با کمال اختصار برخی از مطالب را مورد دقت و تحقیق قرار می‌دهیم.

* * *

آنچه که در قسمت اول این منتخبات نقل می‌شود عبارتست از مطالب اول المعارف الإلهیه پیرزاده - محمد رفیع - در تعریف فلسفه و تحریر برخی از مسائل و مبادی علم حکمت، تعریف وجود، اصالت و جرد و بعضی از مسائل مربوط بامور شامه.

(۱)

اما بعد فیقول الفقیر الی الله المنیع، الشهیر ب: پیرزاده، محمد رفیع: انی لما وفقنی الله تعالی لخدمة سدة السنية المولی الاعظم و عتبة العلیة العالم المعظم، قدوة الحكماء الراسخین و زبدة الاولیاء المتألهین، صاحب الملکات الملیکیة، والاخلاق السنية الرضیة، ذو الرأی الصائب والفکر الثاقب الانسان العادل الفاضل الشریف الإلهی، مولانا رجعی «قدس الله سبحانه روحه و سره» و اخذت منه فنون الحکمة الحقة السنية الرضیة، ذو الرأی الصائب، والفکر الثاقب، الانسان العادل الفاضل الشریف الإلهی، الضعف و اصابه الکبر، ولم یتسرله الاملاء و التألیف، امرنی باملا، کتاب یكون اساساً - و اساساً - للحکمتین، و مصدرأ، و موردأ - للشریعتین؛ یكون فی کل باب منه سبیلأ واضحأ، یرشد المسترشدين المحصلین الی ظاهرهما، و قصدأ هادیأ، یوصل

المرتضیین الی باطنهما ، الذی هو المقصد الاقصی والغایة القصوی من کل شریعة و
طریقة ، وهو الحقیقة علی اسلوب یلیق بمسائلهما - فشرعت فی تسویده واملائه
فی دهره وزمانه «رضوان الله تعالی علیه» بحول الله وقوته ، نانه ولی کل حول وقوة .
وکتبت فی ذلک الزمان نبذاً قلیلاً منه ، فلما نظرائه بعین الرضا والمرحمة سماه
ب: **المعارف الالهیة** ، نفعنا الله تعالی به وسایر المحصیین انه خیر نافع ومعین .
فی الالهی وفيه مقدمة وثلاث مقالات وخاتمة فی بیان مائة الحکمة وانيتها و
درجتها فی العلوم واقسامها وفصل بعضها علی بعض و فیما نقصد تبیینها علی الاجمال
وفیها اربعة فصول .

فی الالهی وفيه مقدمة وثلاث مقالات وخاتمة
فی بیان مائة الحکمة وانيتها ودرجتها فی العلوم واقسامها
وفصل بعضها علی بعض و فیما نقصد تبیینها علی الاجمال وفيها اربعة فصول

فصل [١]

فی مائة الحکمة وانيتها

فنقول : انه قد سلف فی المیزان ، ان من الامور ما هو معلوم بنفسه لا یفتقر فی
علمنا اياه الی کسب وتحقیق ، ومنها ما یسر کذلک بل یضطر الی نظر وفکر ، فانه ان
کان کل امر معلوم فلا تعلم ، وان کان کله مجهولاً فلا سبیل الی التعلم ، لكن لیس
کذلک فیکون من المعلوم ما هو ضروری ومنه ما هو نظری ، الا ان کل واحد منهما امان
یکون تصوریاً او تصدیقياً ، فان العالم امان یکون بالشئ من غیر ان تثبت له امر ، او
یسلب عنه من جهة هذا العلم ای لم یتعلق العلم بهذا الوجود او العدم ، بل انما یتعلق
بالشئ ، کعلمنا بالانسان ، او البیاض ویسمى مثل ذلک تصوراً ، والمعلوم تصوریاً .
واما ان یکون علماً بحصول شئ لشیء - او سلب امر عنه ویسمى ذلک تصدیقاً ، و
المعلوم تصدیقياً - کعلمنا بالانسان انه موجود او لیس بموجود ، وانه ابیض او لیس
بابیض . والنظری منهما انما یعلم بالضروری لاستحالة تعلم المجهول بالمجهول ، سواء

كان عن نفسه او بمثله ، فلا بد ان يكون بامر معاموم - اما بذاته ، او منتهياً اليه ، و
الاتسلسل - فلا سبيل الى المعرفة ، فيكون هي هنا مباد ، ومسائل تصويرية وتصديقية
الان المسائل التصويرية انما تتبين بالمباد التصويرية والتصديقية بهما جميعاً ، فان
التصديقيات^١ مؤلفة من التصورات ، فمثل هذا العلم انما يتوقف الى التصورات مطلقاً
غير ان التصديق الضروري هو ان لا يتوقف الى تصديق آخر .

واما التصورات النظرية فهي من التصورات البديهية وان كانت هذه اجزاء من
اقوام النظرية وكانت جميع اجزائها ، فحدثام وان لم يكن ، فحدثناقص وان كانت
ذاتية وعرضية فرسم تام والافناقص .

وبالجملة ان الشئ اذا كان مجهولاً تصويرياً فيكون مطلوباً من جهة مجهولته
بعد ان كان معلوماً بوجه ، سواء كان المجهول ذاتياً ، او عرضياً ، والافناقص مفقود
كما عرفنا النفس من جهة التحريك فنطلبها هل هي جوهر ام عرض ، مجرد او مادي .
ولذلك قد يثبت الذاتيات من الآثار والعلامات ، كما اثبتنا ذاتي المخصوص بالخواص
والمشترك بالاعراض العامة غير انه من المستحيل ان يكون للذاتيات واسطة في الثبوت ،
واما الاثبات فغير مستبعد .

وقولنا : انه ليست لها واسطة في الثبوت ، لا يستلزم ان لا يكون لها علة مطلقاً ،
فانه فرق بين ان يكون للانسان ولوجوده مطلقاً علة ، او لكون الانسان انساناً ، او
الحيوان الناطق حيواناً علة ، فان الانسان بما هو هو انسان وليس انساناً او الحيوان
الناطق حيواناً بامر آخر وان كان مجعولاً وموجوداً - بامر .

فاذا عرفت هذا فنقول انه قد يكون الشئ مجهولاً تصويرياً غير انه مركب من
اجزاء ، واذا كانت تلك الاجزاء بديهية بنفسها ، فانه من البين الواضح ان العقل اذا
التفت الى تلك الاجزاء فصار ذلك الشئ معلولاً له البتة ، كما كان الزوج مجهولاً لنا .
فاذا التفتنا الى العددية والانقسام بالمتساويين ، فانه ينكشف لنا الزوجية فان كانت
جميع الاجزاء حاصلة للعقل ، فذلك الشئ متصور بالكنه والحقيقة فالحد حينئذ
حدثام ، والا فلا - وان كانت اجزاء مجهولة فيجب ان يحدد تلك الاجزاء باجزاء بديهية

التصور ، ثم المطلوب على قانون الذى قدمناه فى المنطق من تقديم الأعم على الأخص على ما كان فى نفس الأمر ، ومن سائر الشرايط المذكورة فيه - فإذا كان الأمر على ما وصفناه فمن البين الواضح انه قد يحصل لها حد يطابق المحدود مطابقة تامة ، وقد عددنا قبل مبادى التصورات المحددية ، وهى الجنس والفصل ، والمحدود بهما هو النوع المركب منهما ، والخاصة والعرض العام لسايرها ، فان البسيط غير محدود ، وذلك لانه امان يكون معروفاً بنفسه ، او مجهولاً بالكنه ، الا ان المعروف قد يكون الدهن غافلاً عنه ، ولم يلاقه ، ولا يلزم من ذلك مجهوليته ، بل قد يكون مع هذه متصوراً بوجه من الوجوه ، الا انه اذا التفت اليه وزالت عن نفسه الغفلة يرى ذاته وكنهه كالمنقسم والقدر .

واما التصديقات النظرية فانها يعام بمبادى ضرورية تصديقية بعد ان يكون متصوره الموضوع والمحمول ، ولا يمكن ان يكون من مقدمة واحدة الا ان ينضم اليه مقدمة اخرى مشتركة لها فى حد ، ومختلفة لها فى حد آخر ، على ما تبين فى القياس . و المقدمات هى المبادى ؛ فلا يخلو امان ان يكون مبادى على الاطلاق فلا يكون مسألة بوجه من الوجوه الا للتقرير والتعديد ، فلا يكون مطالب مطلقاً ، واما ان لا يكون مبادى على الاطلاق ، فيكون مسألة من وجه ، فلا بد ان يتبين بالمبادى المطلقة . فالمبادى منها ما يكون مبادى على الحقيقة ، ومنها ما لا يكون . اما الحقيقة فهى الاوليات والحدسيات و الفطريات والمحسوسات والمتواترات والمجربات ، وذلك لانها اما ان يكون محتاجة الى وسط او لا يكون . فاذا لم يكن - فاما ان يكون مجرد العقل كافياً فى الحكم بعد ان يكون متصوراً بجزئيهما ، اولم يكن ، فاذا كانت فهى الاوليات ، كالحكم بان الكل اعظم من الجزء . فالاوليات هى التى اذا تصور العقل باجزائها حكم باليقين سلباً كان - او اثباتاً ، فاذا لم يكن ، فاما ان يكون مجرد الحس كافياً اولم يكن ، فاذا كان - فهى المحسوسات كالمدرجات باحد المشاعر ، واذا لم يكن - فاما ان يحتاج الى تكرار الاستماع او تكرار المشاهدة باحد المشاعر ، والاوّل المتواترات والثانى المجربات ، واما ان يحتاج الى الوساطة ، فلا بد ان يكون حاصلة بلا تجسس وطلب فى زمان ، والا فهى الفكريات ، فيكون مطالب . فلا يخلو امان ان يكون الوساطة منطقياً فيها ، فهى الفطريات ، اولم يكن بل انما حصل بسرعة بحيث اذا تصور الطرفين تمثل فى الدهن

لحدة الذهن وسرعة انتقاله ، وهى الحدسيات . هذه وهى انواع المبادئ اليقينية ، و اليقين هو اعتقاد ثابت مطابق ممتنع الزوال من حيث انه مطابق له والذي يأتلف عن مثل هذه المقدمات سواء كان من المتفقة منها او المختلفة على نحو ما ذكر فى المنطق من الاشكال القياسية على الشرايط المذكورة ، فمن البين انه ينتج نتيجة يقينية اخرى و مثل هذا يسمى برهاناً ، و الحكمة عام يحصل فيها امثال هذه العلوم ، فيكون علماً بحقايق الاشياء وحالاتها على ما هى عليه على نهج اليقين فلا يكون الا صدقاً « فمن يؤتى الحكمة^١ فقد اوتى خيراً كثيراً » .

فان احتمل فيها كذباً او امكان زواله فليست بحكمة بل من الصناعة الاخرى . فالحكمة مبادئها ومطالبها صادقة ويقينية ، الا ان المبادئ ان كانت مشتملة على العلة فكان البرهان لمياً فيكون اقدم معرفة وذاتاً من المطالب ، وان كانت مشتملة على العلوم فكان انياً فيكون اقدم معرفة والمطالب اقدم رتبة ، غير ان اللمية اوثق و احكم من الانية ، لكونه مفيداً ليقين دائمى ، والانية انما يفيد يقيناً مؤقتاً . والذي يتألف من الاوليات انفع ، لكونه عاماً لجميع ذوى العقول الا ان اليقين الحاصل من جميع المبادئ اليقينية من انها يقينية واحدة لا يتشكك وان كان فى العلة والمعلول الا انه فان التشكيك فى اليقين مستلزم لرفعه فى العلل ، والمبادئ اقدم . والمبادئ الحقيقية واجبة القبول الا انه قد يحدث الففلة عنها بسبب من الاسباب فلا تلاقيها المشاعر فيحتاج الى التنبيه ، والتنبيه لا يكون برهاناً ودليلاً على شئ مجهول ، بل ازالته الففلة ، و طرفها كثيرة اما على صورة قياس او تمثيل او استقراء او ذم جماعة او مدحها وبأى حيلة كانت الا ان الاوليات لا تحتاج الا بمجرد العقل ، فمن فقدله حس من الحواس ، فلا محسوس له من هذه الجهة ، وكذا الامر فى سايرها على نحو ما عرفناها . وهذه هى حال المبادئ الحقيقة ومطالبه . واما المبادئ غير الحقيقية فانها قديكون صادقة ، وقديكون كاذبة لانها اما جزميات او ظنيات ، فتناجها كذلك ، وذلك لان الموضوع والمحمول اذا تصورا ، واجتمعا ، اما ان يرجح احد طرفي المحمول للموضوع وجوداً ، او عدماً ، اولم يرجح ؟ فاذا لم يرجح فهو الشك ، فلا يكون بمقدمة بالفعل

بل بالقوة . فان ترجح فاما ان يحتمل عند المصدق خلافه اولم يحتمل ، فان احتمل فهو الظن ، وان يحتمل - فاما عنده فقط - او عند الواقع من حيث انه واقع ، والاول هو الجزم ، والثاني اليقين . وهو اما بين نفسه او بين به . وقد قلنا : ان الصادق بنفسه هي اليقينيّات وما يلزم عن اليقينيّات ، واما الظنيّات فهي ليست بصادقة بنفسها وللأزمة منها ، بل ان اتفقت ان كانت تابعة للحق ، فهي صادقة ، وان لم يتبعها فهي كاذبة ، وكذا الجزئيّات . فيكون تصديقه بالنسبة الى المصدق لا بالنسبة الى الواقع من حيث انه [واقع] الا ان الاحتمال في الاولى منظور بالفعل او قريب ، وفي الثانية بالقوة . واما اليقين فلا يكون فيه بالفعل ولا بالقوة ، فان الصدق مطابق المنطق للواقع ، الامر في نفسه - كما ان زيدا ان كان ابيض فهو واقع ومطابقة القول لهذا هو الصدق واذا كان مخالفا فهو الكذب ، وان كان المعنى بينا بنفسه اولازما عنه ، فالاعتقاد المطابق له هو اليقين ، وان لم يكن فهو اما الجزم ، واما الظن ، فالاعتقاد الحق فيهما ليس من جهة انه جزم او يقين ، بل ان كان فمن وجه آخر فانهما لا يكونان بينا بنفسها - ولا لازما عنه من حيث انه بين بنفسه ، فلا يتعين صدقهما في نفسه ، فاذا كانا على هذين الوصفين فلا استحالة في زوالهما فانه قديفاب عليهما امر مخالف . والقياس المؤلف من اليقينيّات هو البرهان ومن الجزميّات ومن الاشرف منها هو الجدل . ومن الظنيّات او منها ومن الاشرف منها - هو الخطابة ، وصاحب البرهان يسمى بالحكيم ، والجدل بالمتكلم ، والخطابة بالواعظ . وفائدة الحكمة هي صيرورة النفس الانسانية عقلا بالفعل قريبا الى جوار رب العالمين ، وفائدة الجدل والخطابة هي ان يكون الانسان على الراي الحق للاستعداد الى درجة البرهان واليقين ، الا انهما على الترتيب . فان جمهور الناس بالخطايات اطوع - لقصورهم عن درجة البرهان والجدل ، والذين فوقهم بالجدليات فانهم لم يقنعوا بالخطايات ، ولم يصلوا بعد الى درجة البرهان ، فلذلك وضع الجدل لامثال هؤلاء ، فالبرهان لأعلى الناس ، والجدل لمتوسطيهم ، والخطابة لادانيهم .

ولما كانت الناس على هذه الدرجات الثلاث ، امر الله تعالى نبيه « صلوات الله عليه وآله » ان يدعو الناس على هذه المناهج لقوله : « ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة

الحسنة وجادلهم بالتى^١ هى احسن». وقيد الحسن فيهما ، لاعميتهما ، وعذمه فى الاولى لاختصيتها ، فان الدين ينقسم على ثلاثة اجزاء ، امامعارف واخلاق وافعال ، اما المعارف فكال معرفة بوحداية الحق وعزه وعلمه وقدرته وايجاده الاشياء وغيرها من الصفات ومعرفة الانبياء والحجج والملائكة وسائر الامور التى تؤدى معرفتها الى معرفة عظمة الله - جل شأنه - ، وبالمعاد ، وبالجملـة الاشياء التى لنا ان نعلمها .

واما الاخلاق كحب الله وحب محبيه والتبرى من اعداء الله وبالجملـة التخلق بالاخلاق الحسنة .

واما الافعال كالصلاة وغيرها .

والاولى ان كانت على نهج اليقين فهى الحكمة النظرية ، والثانية حكمة العلمية و الثالثة الفقيـة . ولما كانت معرفة خصوصيات الفقيـة من اصعب الامور يقينا فالتقليد فيها كافية ، فاللمية ساقطة ، فان الاتقياد لها فعلاً يوصل الى غاياتها ، فيجب ان يكون حال الناس فيها كحال المريض بالنسبة الى علم الطب والطبيب ، فيجب ان يأخذها ويستعملها على ما امره الشارع «عليه وآله الصلاة والسلام» .

اما معرفة الحق فالاخرى فيها للناس ان يعلمها على نهج اليقين ، وان لم يقدر عليه فبالجزم ، والابالظن . وان لم يكن احد هذه الثلاثة لكان لاعتقاد ولا رأى فلا انسانية ، فالواجب للناس الحكمة ، ثم الكلام ثم الخطابة .

والخلقية ايضاً انما يكون على درجات الثلاث ، واعلاها هى الحكمة العلمية ، وغيرها انما ينطوى فى الكلام والخطابة ، فاذا كان الامر على ما وصفناه ، فالحكمة اذن اصل اصيل فى دين الله ، وغايته الذاتية امر خارجاً عنه (كما ظنت طائفة) وغيرها سبيل اليها فتحريض الناس الى كسبها واجب ، فان الموقنين هم الغاية العظمى للخلق و الايجاد ، فانكم قد علمتم ان الانسان قابل للعلم ، فالعلم كمال له فكلما كان الكمال اتم فالمستكمل به اعلى واشرف وارفع غاية .

فاذا عرفت هذا فنقول : انه يجب ان يكون المالكون لهذه الدرجات معينين للدين

(١) س ١٦ ي ١٢٦ .

(٢) والظاهر ، وغايته الذاتية ليس امراً خارجاً عنه . . .

ويحفظونه على قدر وسعهم ، فينبغي للخطباء ان يخلصوا الناس من الشك فيدخلونهم الى دين الحق ، وللمتكلمين ان يعرجونهم الى درجة الجزم ، ولالحكام الى درجة اليقين ، وللفقهاء ان يعلمونهم افعالا تؤدي الى الحق ، حتى يتم بها مصالح امور الدين والدنيا . فلما كان اجتماع هذه في الشخص الواحد صعب على جهة الافى المؤيد من عنده ، فاذا حاولت جماعة الى تحصيل هذه ، فينبغي^١ يعاون بعضهم بعضاً حتى يتم الدين ، فان وجود هذه واجب في الناس والام يتم الامر ، فالمعونة واجبة البتة ، بل الاخرى ان يصيروا كأنهم شخص واحد ، وكل واحد منهم كأنه عضو من اعضا، هذا الشخص ليم نظام الدين . فان عقول الناس لما كانت على درجات شتى بعضها فوق بعض ، وللخواص ايضاً درجات ، والكمال ليست على حد واحد ، بل بعضها فوق بعض ، وكل واحد منها ايضاً امر ضرورى في حده ، فينبغي ان يكون كل واحد عارفاً من صاحب هذه الدرجات ، ويفعله لتلايضع حق الآخر ، وان يعلم من هو ادون مرتبة ان الذى فى الدرجة الاعلى منه هو اعقل منه ، فيمكن ان يفهم اشياء فوق عقله ، فاذا لم يفهم قوله من جهة نقص عقله ، فلا يصير عدواً لما جهله ، فيرده ولمن يتصاعد من منزله بل يجب ان يكون فى مقام الاسترشاد والتعلم ، مشتاقاً الى الوصول اليها ، كالخطيب بالنسبة الى المتكلم ، والمتكلم بالنسبة الى الحكيم . ومع ذلك فان العرفان بما اصطادوا - معان دقيقة لطيفة وقيدوها بالفاظ وجيزة مشتركة يتعسر ان يدركه من لم يكن فى كمال عقولهم ، الا ان يصل الى ذلك الكمال ، فحينئذ يجب ان يكون ساكناً عنه حتى يرتقى ويستعد لفهمها ولا يردّها فيوصل فى كمال الدين خلا ، فان كمال الدين انما يوجد فى كمال العلم وهو اليقين ، والعلم الموصل الى اليقين هو الحكمة ، وفيها معارف الهية واسرار ربانية وهى دار السلم ، لان من دخل فيه امن من الشكوك والاغلاط ، وسلم منها . والحكام على الحقيقة هم الانبياء والحجج ، ثم من بعدهم الذين بطيعونهم ويسلكون مسالكهم على نهج الذى ينبغى ان يسلك ، الا ان تحصيل مثل ذلك العلم صعب مستصعب ولذلك اشترط فى طالبه اربعة شرائط ، عقل مستقيم وهمّة عالية وصبر جميل وشدة الانقياد والاطاعة لدين

(١) : فينبغى تعاون بعضهم بعضاً ، او : فينبغى ان يعاون . . .

الله المبين، وهذه هي أركان عرش الحكمة، فالذين يصعبونها ويصدون الناس عن الدخول فيها هم الخاسرون . فاذعرفت هذه ، فحقيق بنان نذكر مواد ساير الصناعات على الاجمال حتى يوجب زيادة بصيرة وامتيار في استعمال مواد البرهانية ومبانيها .

نقول: ان الصناعة العملية امان يفيد تصديقاً او تخيلاً والاول اما ان يفيد تصديقاً يقينياً ، اولاً ؟ والاول كما عرفت برهانان ، وموادها يقينية وهي الستة المذكورة ، وما لا يفيد تصديقاً كاذباً من حيث هو كاذب ، يسمى مفالطة ، وموادها يجب ان يكون كاذبة اما بجميع الاجزاء او ببعضها ، وامثال هذه المقدمات ان يستعمل اذا خفي كذبها من جهة اشتباه وقع فيها لفظاً او معنى ، والاشتباه امان يقع في القول بالشبه بالحق حقيقياً او مشهورياً ، ويسمى مشتبهات ، واما في القائل بان تشبه القوة الحاكمة الواهمة بالعقلية فيظن ما ليس بحق انه حق ويسمى وهميات ، وقد وقع الغلط من جهة الصورة اذا وقع الخلل في شرائط انهيئة القياسية، لكن الفرض هنا ما يكون من جهة المواد بعدما كانت على هيئة القياسية، وفائدتها علماً هي ان لا يغلط ولا يغالط، والتي لا يفيد تصديقاً جزئياً او ظنياً والاول يسميها جدلاً وموادها مسلمات، والمسلمات اما ان يكون مسلمات مطلقة وهي المسلمات التي يفيدها خلقاً من اخلاق الحسنة او عادة من عادات الجميلة او قوة من قوى الفاضلة للنفس الناطقة وسميها مشهورات حقيقة ، واما خاصة ، فالخاصة امان يكون خاصة لجماعة او لشخص واحد ، والاول يسميها مشهورات محدودة ، وثانيها مسلمات عند الشخص . والتي تفيدواياً ظنياً يسميها خطابة وموادها يجب ان يكون ظنيات .

والاذعان امان يوجد من جهة القائل او من جهة القول ، والاول اما ان يؤخذ منه في جهة التعليم حتى يظهر بذلك حقيقتها ، ويسمى اصولاً موضوعة او مصادرات، واما ان لا يؤخذ من هذه الجهة الوثوق به ، والاعتماد عليه مسلماً ويسمى مقبولات ، والثاني امان يكون مشهورات في بادي الرأي غير حقيقية، الا انه اذا تقمعت شناعته ويسمى مشهورات غير حقيقية ، والسبب شهرتها لغير الحقيقية .

واما ان يؤخذ في بادي الرأي على وجه وقع الظن عليها ، الا انها اذا تؤملت ظهر كذبها ويسمى مظنونات ، او كانت يؤخذ على وجه وقع الظن عليها غير انها حكماً

تؤمنت^١ ظهر صدقها ويسمى ظنيات حسنة . والفرق بين الاقسام ظاهرة ، فاقسام الصناعة المفيدة للتصديق اربعة ، والتي تفيد التخيل يسميها صناعة الشعرية ، و موادها تخيلات ترغيبية، اوتنفرية، وفايدها ترغيب النفوس الى ما ينبغي والتنفير عما لا ينبغي .

اذا عرفت هذا فلنرجع الى ما كنا فيه ، فنقول : انه قد صبح وتحقق مما ذكرناه ووضحنا انه قد يكون امراً مجهولاً تصورياً ، فتصير معلوماً من جهة التحديد و التعريف ، وقد يكون مجهولاً تصديقياً فيصير معلوماً يقينية من جهة البرهان ، والعلم الذي يفيد مثل هذه المحكوم حكمة فيظهر مما قدمناه مائة الحكمة وانيتها ودرجتها في العلوم ايضاً ، والذي بقى علينا ان نبين كمية اقسامها وتحديد موضوعاتها ثم فوايدها وشرافه بعضها على بعض . المعرفة الثانية في بيان الحكمة ودرجتها و اقسامها ودرجات اقسامها وفضل بعضها على بعض ، فنقول : ان الحكماء «شكرا لله سعيهم» قد قسموا الحكمة اولاً الى قسمين ، حكمة نظرية وحكمة عملية ، وذلك لانها امان تكون علماً باحوال اشياء التي ينبغي لنا ان نعلمها ونعملها ، ويسمى حكمة عملية .

فالحكمة النظرية هي التي يطلب فيها استكمال القوة النظرية من الانسان لحصول العقل بالفعل، وذلك بحصول العلم التصوري والتصديقي بامور ليست هي بانها اعمالنا ، فيكون الغاية فيها حصول راي ليس في كيفيته^٢ عمل او كيفية مبدء عمل من حيث هو مبدء عمل وان الحكم الغماية هي التي يطلب فيها استكمال القوة النظرية لحصول العلم التصوري والتصديقي بامور (هي هي) بانها اعمالنا ، ليحصل منها ثانياً استكمال القوة العملية بالاخلاق، ولما راوان الاشياء تنقسم الى ثلاثة اقسام المركبات في المادة والصورة، كالاكسام، والمقارنات لها الكميات والمفارقات عنها بالامكان او الوجوب كالاغراض العامة والمجردات جعلوا الحكمة النظرية على ثلاثة اقسام فان كانت علماً بالاولى، يسميها حكمة طبيعية رياضية ، و الثالثة حكمة الهية ، و لما كان لكل

(١) : غير انها كلما تؤملت . . .

(٢) : ليس في كيفية عمل ، او كيفية .

علم من العلوم موضوع خاص يبحث فيه عن ذلك الموضوع وانواعه المندرجة تحته وعن العوارض اللاحقة لها ، جعلوا الموضوع للطبيعات الجسم القابل ويبحث فيها عن الاعراض الذاتية للجسم وانواعه كالأجرام الفلكية والعنصرية ، والمركبات منها ، وللرياضيات الكم ويبحث فيها عن الأشياء الموجودة واحوالاتها كالجسم الطبيعي و السطح واحوالاتها والخط وانواعها .

و للإلهيات الموجود ويبحث فيها عن الأشياء الموجودة واحوالاتها ، فلجل ذلك يبحث فيها عن جميع الأشياء الموجودة الا انه وعن الاعراض العامة ، والروحانيين تفصيلاً و عن غيرهما اجمالاً ، ثم افرضوا عنها الكميات ، والأجسام و جعلوا لها موضوعات خاصة يبحث عنها تفصيلاً ، ولذلك قالوا : ان العلم الالهى اعم من ساير العلوم ، فكان كلياً ، وسائر العلوم جزئياً تحته ، فاذا كان ذلك كذلك ، فالعلم الالهى يفيدانيات موضوعات ساير العلوم ومبادئها ومبادئ مسائلها وامياتها ، فيكون مقدماً على جميع العلوم من جهة الامر فى نفسه وان كان من جهتنا متأخراً عنها ، ولهذا ين الجهتين قديقال له مابعد الطبيعة وما قبل الطبيعة ولما كان علم الالهى هو الذى يبحث فيه عن المفارقات عن المادة وعن الأشياء الموجودة من جهة انها موجودة و كانت المفارقات اعلى شأنًا ، واقدام وجوداً من سائر موضوعات العلوم ، يقال له علم الاعلى وللرياضى علم اوسط لتجرده .

فاذا عرفت هذا فقد ظهر لك ان هذه العلوم بعدما كانت مشتركة فى انها كمال للنفس الانسانية متميزة بعضها عن بعض فى انه خير ونافع وشريف واشرف ، فان الخير هو المقصود لذاته والنافع هو الموصل الى الخير .

فاذا كان ذلك كذلك فمن البين ان العلم الالهى هو الخير وغاية القصوى لجميع العلوم لانه يحصل فيه المرفة بالمبدء الاول « تعالى شأنه » ، وبالروحانيات القريبة منه .

واما العلم الطبيعى والرياضى فانهما نافعان من جهة انهما موصولان اليه ، والإلهى يفيد اللمية والانية والبقاء لجميع العلوم ، بل من جهة العلم والمعلوم . اما من جهة المعلوم فظاهر ، واما من جهة العلم فلان العلم بهذه الأشياء انما يحصل بالعقل وبمادونه بمشاركة

الوهم والحس، ومن البين ان العلم الحاصل بالعقل اشرف واعلى مما يحصل بمشاركة الوهم والحس، فان الحكماء قد قسموا الحكمة النظرية ايضاً بالنظر الى القوة النظرية، فقالوا: ان الحكمة النظرية امان يكون وجودها فى العقل فقط، وهى العلم الالهى او فى الوهم، وهى الرياضى، او فى الحس، وهى الطبيعى. وما يكون وجوده فى العقل اشرف واعلى مما يكون فى الوهم والحس.

فقد صح وتحقق ان العلم الالهى اعلى واشرف من جهتى الادراك والمدرک من ساير العلوم، بل هو السعادة القصوى والغاية العظمى، والفوز الاكبر، وذلك لان كل علم بل كل عمل، وبالجملة كل مادی الى غرض فشرفه على مقدار غرضه، وكل غرض فشرفه على مقدار حظه من السعادة، ولما كانت اجناس السعادات كثيرة و مراتبها متفاوتة، وجب ان يكون الاغراض ايضاً كثيرة متفاوتة، وان يكون الامور المؤدية الى تلك الاغراض؛ تنزل منزلة تلك الاغراض من الشرف، اذا كان الفرض من كل مطلوب اشرف مما يؤدى اليه ويدل عليه، فبذلك يجب ان نبدء بذكر اقسام السعادات^١ ثلاثة، فاما انواعها فكثيرة ولما ارتقت جميع هذه اليها ينبغى لنا ان نذكرها اولاً. احدها: فى النفس، وثانيها: فى البدن، وثالثها: فيها يطيف بالبدن من خارج، واما التى فى النفس فهى العلوم الحقيقية والمعارف الصحيحة التى بها يحصل العلم والمعرفة بالله «جل جلاله» وعظم شأنه بالعقل، وهى السعادة القصوى والغاية العظمى، ومنها ينال البقاء السرمدى والنعم الابدى الذى لا يتغير ولا يفسد بوجه من الوجوه، وبها يدرك الفوز الاكبر والجدا اعظم، وهى التى تراد لذاتها لاشئ آخر، بل هى التى تعظم قدر الارواح الانسانية ويجعلها حية بحياة السرمدية.

واما العلم الطبيعى والرياضى فانهما طريقان لها وترادان لها.

واما التى فى البدن فهى جودة المزاج وصحة التركيب وتناسب الاعضاء مع سلامتها وجمالها وهى فى المرتبة الثانية لانها تراد لتلك الاولى، وطريق للترقى اليها وسلم الى الإطلاع عليها وان كان تراد ايضاً لذاتها فى بعض الاوقات. واما التى

(١) : و اقسامها ثلاثة، او اجناسها ثلاثة. . فاماً انواعها .

تطيف بالبدن من خارج وهى الجاه والمال والأهل والأصدقاء والأولاد والأعوان، وهذه فى المرتبة الثالثة ، لأنها تراد للبدن والبدن تراد للنفس ، وقد قلنا ان كلما ادى الى غرض صحيح فغرضه^١ اشرف منه ، فاذن السعادة الثالثة انقص من الثانية ، لأنها تراد من التراد لتلك ، والثانية انقص من الاولى لأنها تراد لها ، والدليل على ذلك ان السعادة الثالثة تراد للبدن وان الثانية تراد للأولى ، وان من جعل غايته القصوى وغرضه الاخير الثروة والجاه اوساير ما ذكرناه من الامور الخارجة عنها ، اذا لم يعضد من اعضا بدنه رجع من رايه وترك غرضه الذى كان ظنه غايته سعادة وجعل جميع ذلك فداءا لسلامة ذلك العضو ، بل لعافية ساعة من عمره ، وقد يغلط كثير من الناس فنسى غرضه من المال او غيره مما هو خارج عنه ، فيحب المال لذاته لئلا يوصل اليه بالمال ، ويجعله غرضه ويؤثره على كل شئ ، لكنه بالضرورة عند المرض واليقين بالهلاك يرجع عن ذلك الراى الاول . واما السعادة التى فى البدن فانها وان كانت اشرف من السعادة الخارجة فهى ايضا انما تراد الصدور الافعال عن الاعضاء جيدة تامة ، وصدور الافعال الجيدة التامة عنها انما يراد العرفان المؤيدة الى قرب جوار رب العالمين كما بينها ونوضحها فى موضعه حين نبين الحكمة العملية وغايتها .

واذا عرفت هذا فلنرجع الى تحقيق الموضوع لهذا العلم الشريف ، واعلم ان جميع الامور انما يشترك فى امر عام لاعم منه ، وهو اجلى من كل امر وهو الشئ بل انما يكون اعم من الموجود ايضا ، لأنه شئ كذا ، فيكون ابط منه ، فاذا كان اعم الامور ، فجميع الاشياء انما ينطوى تحته ، اما انطواءا شبيها بالانواع ، كالمقولات ، او بالاعراض ، كالأعراض العامة كما ستبين ان صدق الشئ على ماتحته صدقا عرضيا لا ذاتيا ولا يجب ان يكون الموضوع ذاتيا ، فاذا كان الامر على ما وصفناه ، فالحكمة النظرية المطلقة انما يتوحد من جهة تعلقه بمثل ذلك الموضوع ، فصارعا كليا شاملا لجميع العلوم ، بل هو كل العلوم ، فباعتبار الاول انما كان العلوم جزئيات لها ، وبالثانى اجزاء لها ، فاذا كان كذلك ، فالحكمة الالهية بالمعنى الذى يبحث عن الاشياء المفارقة اخص من ذلك جزء منه وبالمعنى الذى نحن فيه هو ما يبحث فيه عن جملة الاشياء واعراضها

الذاتية ولزاحتها .

فقد تبين مما ذكرناه انه اذا اخذ الشيء موضوعاً لهذا العلم كان اولى من ان يؤخذ الموجود من حيث هو موجود ، وان كان الشيء لابد وان يكون موجوداً لانه لا يبحث عن العلوم بالذات ، واعتبار الشيئية لا يستلزم العدم فكان الوجود شرطاً لكل موضوع من موضوعات العلوم وايضاً ان الشيء مضاف الى الماهيات بخلاف الموجود فانه مضاف الى الفاعل وان كانا مجموعين بجعل واحد كما سنبينه بعد انشاء الله تعالى .

وايضاً ان الشيء مأخذ في تعريف الانواع المندرجة تحت الموضوع و اعراضه اللاحقة لها ، بخلاف الموجود كالواحد والكثير ، فان الواحد شيء غير منقسم والكثير شيء منقسم ، لانه موجود ، وغير ان الموجود منقسم او غير منقسم ، والا فالاثبات فضل ، ولا يكون في حد ذاته محتملاً بين الوجود والعدم ، وان كان محتملاً ، فمن جهة الشيئية .

(٢)

المقالة الاولى في الشيء والوجود ، وانقسام الموجود الى الواجب والممكن وفي اثبات واجب الوجود وانه لا يمكن ان يتصور بالكنه والحقيقة ، واثباته تعالى ليس مسألة من هذا العلم ، بل انما هو غاية له ، وفي الحق والصدق وكيفية وجود الجواهر والاعراض ، وفيها سبع معارف .

المعرفة الاولى في الشيء والوجود .

الثانية في تقسيم الموجود الى الواجب والممكن .

الثالثة في اثبات واجب الوجود واحديته .

الرابعة في انه تعالى لا يمكن ان يتصور بالكنه والحقيقة بل هو معروف بالآيات و معلوم بالعلامات .

الخامسة في ان اثباته تعالى شأنه ليس مسألة من هذا العلم بل انما هو غاية له .

السادسة في الحق والصدق .

السابعة في كيفية وجود الجوهر والعرض .

المعرفة الاولى

فى بيان الشئ والوجود

فنقول : ان الشئ والوجود معنيان متغايران معلومان للنفس واضحان لها وضوحاً اولياً لا يمكن ان يجلب باشيء اوضح منهما ، ولذلك لا يمكن ان يبين شئ منهما بيان لادورفيه ، لكن الحكماء (رضى الله عنهم) قدنبهوا عليها (غير انهم لم يقصدوا منه تعريفاً للمجهول بالحقيقة، بل تنبيهاً على اخطارهما بالبال باسم او علامة.

اما الاسم فנקول القائل : ان الوجود هو الثبوت ، او الحصول ، او الكون ، او ما يقوم مقامها . فان هذه الاسماء مرادفات للوجود، فمن المستحيل ان يكون معرفة له بالحقيقة ومحدودة^١ ايّاه ، الا انه قديكون عند السامع بعضها اشهر دلالة على ذلك المعنى من الآخر ، فيكون منبّهاً له من حيث انه هو المراد لا غيره .

والقائلون بان هذه الاسماء لها معان مختلفة ، فهؤلاء ليسوا من اهل التميز ، على انّهم ان اخذوا بالتمييز بين هذه الاسماء ، و ايضاح الماء الشارحة لها ، ينحلّ عنادهم ويضمحل لجاجهم بأدنى مؤاخذه . فالموجود والمثبت والمحصل، اسماء مترادفات، و كذا الحال فى الشئ، بان يقال انّّه امر ، او ما ، والذي فان هذه الاسماء مرادفات للشئ ، و ذلك اذا اردنا ان نعرف الامر ، او واحد منها ، اضطرنا الى ان نقول فيه انه شئ .

واما العلامة فنقول القائل : ان الوجود هو منشأ الآثار ، فمنشأ الآثار لا يمكن ان يكون معرفاً له بالحقيقة، ومحدودة ايّاه^٢ ، فان جمهور الناس يتصورون الوجود، ولا يتصورون العلة ، و لا المعلول ، انما يكون اعم منهما ، و الا لزم ان لا يكون ههنا موجود معلول غير علة ، فقد ازم من ذلك وجود الامور الغير المتناهية هذا مستحيل،

(١) : محدودة ايّاه . . .

(٢) محدودة ايّاه . . .

ولا شك ان العلة والمعلول اخفى من الوجود ، فكيف يمكن ان يكون معرفاً له مع كونه اظهر منهما ، الا ان يكون منبهاً له ، فان العلامة ربما كانت فى نفسها اخفى لكنها لعل (ما) وحال (ما) يكون اظهر دلالة ، فاذا استعملت تلك العلامة تنبّهت النفس على اخطار ذلك المعنى بالبال من حيث انه هو المراد ، لا غير ، من غير ان يكون العلامة معرفاً اياه بالحقيقة . وكذا الحال فى الشئ. كقول القائل : ان الشئ هو الذى يصح الخبر عنه ، فان يصح ، والخبر اخفى من الشئ ، فكيف يكون معرفاً له ، وانما يعرف الصحة والخبر ، بعد ان يستعمل فى بيان كل واحد منهما انه شئ ، او امر ، او الذى ، وجميع ذلك مرادفات. فكيف يمكن ان يعرف الشئ. تعريفاً حقيقياً بما لا يعرف الاب ، فربما يكون فى ذلك وامثاله ، تنبيه ، وانها اول الاوائل فى التصورات ، وذلك فى باب التصورات اشياء هى مبادئ للتصور ، وهى متصورة بلوآنها ، لا بتصور امر آخر ، كالقدر والكيف والوحدة وغير ذلك . واولى الاشياء بان يكون متصورة لانفسها ، الاشياء العامة و خصوصاً ما كان اعم المعانى ، والشئ. والوجود ، انما كانا اعم المعانى مطلقاً ، لان كلاً من المعانى اما شئ (ما) او وجود (ما) ، فهما متصوران اولاً ، فيكونان اول الاوائل ضرورة ، ولا يلزم من ذلك التشكيك فى البديهيات^١ الاول .

فان قال قائل : ان كان الشئ اعم المعانى ، فلا بد له من مميزات ، والمميز ان كان شيئاً ، لزم ان يكون ماهو مشترك هو بعينه مميزاً ، و داخلًا فى جملة ماهو مميز ، وننقل الكلام ايضاً فيه ، وان كان لا شيئاً ، فكيف يمكن ان يكون مميزاً ، بالحقيقة .

قلنا : ان المميزات هى ماهيات الأشياء. وحقايقها من حيث (هى) مثلاً ، من حيث انها جوهر ، او كيف ، او كم. وكل واحدة منها شئ. بهذه الشيئية المشتركة ، ومميزة من حيث (هى) ، و انهما متساويان ، فانه كل ما صدق عليه الشيئية ، صدق عليه الوجود ، وبالعكس . وذلك لانه ان لم يكن كذلك ، لزم ان يكون المعدوم شيئاً ، واللاشئ. موجوداً ، فهما متلازمان لامحالة ، غير ان الشئ. معروض ،

(١) : فى البديهيات الأولى .

والوجود عارض ، والموجود المركب منهما امر عرضی . والدلیل علی ذلك انه من البین الواضح ان الموجود محمول علی الاشياء بالذات ، فلا یخلو اما ان یكون ذاتیا لها ، او عرضیا ، فاذا كان الاول لزم رفع الإمكان ، فیکون عرضیا لها . فما مبد الاشتقاق مثل هذا ، یجب ان یكون عارضاً لها لامحالة ، وكيف یمکن ان یكون ذاتیا لها ویلزم رفع التفاير .

و نقول ایضاً : ان الوجود ، او الكون من المعانی المصدریة ، فیکون معنی و صفیا ، قائماً بالشئ . ضرورة ، ولذلك لم یتصور الوجود ، الا کون الشئ ، فلا یمکن ان یكون قائماً بذاته ، فمن تفهیمنا هذا تبین بطلان قول من قال : ان الوجود ذات ، والماهیئات^۱ عوارض .

واما قول القائلین بان الوجود امر اعتباری ، قول بین البطلان ، ولا یحتاج من كانت له فطرة سليمة فی التصدیق ببطلانه الی برهان الالمتحیرون فیجب لنا ان نبههم علی بطلانه فنقول : انه من البین الواضح ان الوجود من الصفات المتمكنة ، فلا کان ذلك كذلك ، فاعلم ان الماهية من حیث هی ماهية ، لیست الاماهية ، فاذا کان ذلك كذلك ، فاذا قلت : ان الماهية موجودة فی نفسها و فهمت عنها الوجود دون غیره ، فاما ان یكون ماهية فقط ، لم ینضم الیها معنی من المعانی فی نفسها ، فلا یكون الا ماهية ، فلا یحمل علیها انها موجودة ، دون العدم ، وعلی انه لوجاز ان ینتزع عنها معنی من المعانی من غیر ان ینضم الیه معنی ، فلم انتزعت عنها الوجود

(۱) اما اینکه برخی از اهل معرفت گفته اند: ماهیات عوارض ، و وجودات معروضاتند این عروض شبیه عوارض تحلیلی ویا از نوع تحقق تعین ظل ، از ذی ظل است و از عوارض خارجی که عرض منبعث از ذات معروض شود نمیباشد . سر مطلب آنکه در عروض بیاض نسبت بجسم ویا عروض حرکت بانسان ، معروض بوجود خارجی مبدء تحقق عرض ، و عرض معلول و منبعث از حاق وجود معروض است . ولی عروض ماهیت بوجود ، از این جهت است که در مقام صرافت ذات ومحوضت وجود ، کلیه تعینات منتفی است و از تجلی اصل وجود در مقام تجلی اول و مرتبه مفاتیح غیبی احدیت و واحدیت ظاهر شد و تعین بخود گرفت و از تجلی حق توسط اسماء ، ماهیات که حدود وجود و بمنزله عکس وجودند تعین خارجی پیدا نمود ، بعد از آنکه در مقام واحدیت به تعین علمی موجود بودند «من وتو عارض ذات وجودیم — مشبکهای مرءات شهودیم» .

فی وقت دون العدم ، والعدم فی وقت دون الوجود ، مع كونها بذاتها ممكنة الوجود والعدم .

وايضاً قولك ذلك متضمن للنقيضين ، واما ان لا يكون ماهية فقط ، بل انما انضم اليها معنى من المعانى فى نفسها مع قطع النظر عن الاذهان، وبه انتزعت الوجود، فهذا هو المعنى الذى سميناه وجوداً .

فان قال قائل : ان الماهية بحيثية^۱ فى الخارج يفهم منها الوجود ، و يحمل عليها . قلنا : ان الماهية اما ان يقارن اليها معنى باعتباره ، يقال : انها بحيثية^۲ كذا اولاً ، فان لم يقارن فهي ليست الالهى ، فلم ينتزع عنها الوجود ، وتحمله عليها . وتقول : انها موجودة مع كونها ممكنة الوجود ، وتحمله عليها وتقول انها موجودة، مع كونها ممكنة الوجود والعدم بها .

وايضاً ، قولك : بحيثية^۳ فى الخارج^۴ متضمن للكون ، وان قارن فهو الذى نحن سميناه وجوداً ، وبه نفينا عنها العدم ، وانتم سميتوه حيشية^۵ ، فالمناقشة لفظية^۶ .

(۳)

ملار جبعلى وتلاميذ او در مبحث وجود و اصالت آن ونحوه تائير وتائر در

(۱) بهتر بود این قسم مطلب را تقرير می فرمود : آنچه که ماهیت و مفهوم کلی و امر غیر ممتنع الصدق بر متکثرات را متشخص و جزئی نماید و آنچه که ملاک موجودیت در ماهیت میشود ، و ماهیت متساوی النسبة با لحاظ مقایسه آن با وجود و عدم و ماهیت ممکنه که بنفسها نه موجود و معدوم است ، باید امری باشد که حقیقتی غیر از تحقق خارجی و منشآت اثر نباشد و بالأخره ماهیت باید بانضمام حیشیتی مستحق حمل موجود شود که آن حیشیت بالذات نقیض نیستی باشد ، نه امری که نسبت بدو نقیض یعنی نیستی و هستی تساوی دارد و ابا از آنکه موضوع حمل نیستی و هستی واقع شود ندارد . و اینکه قائل باصالت ماهیت گوید :

ماهیت و مفهوم اعتباری ، باعتبار انضمام بحیشیت مکتسبه از جاعل مستحق حمل موجود شود کلامی باطل است چون حیشیت و جهت مکتسبه از جاعل یا امری از سنخ عدم است و یا امری متساوی نسبت بوجود و عدم ، و یا امر و حقیقتی است که نقیض نیستی است و با انضمام ماهیت بآن ، صدق عدم بر آن محال است .

وجود و کیفیت علیت و معلولیت در حقایق دچار اشتباهات عجیبی شده‌اند ، قائل باصالت وجودند مع ذلك علیت را از وجود نفی کرده‌اند ، و وجود را در کثرت تابع ماهیت دانسته‌اند ، تکثر ماهیات را با فرض اعتباریت حقیقی و وحدت سنخ وجود را ، اعتباری دانسته‌اند . در آنچه که نقل میشود اشکالات زیاد وارد است . قال - قدس سره - :

فلما كان المبدء الاول مبائناً لجميع الممكنات من جميع الجهات ، فلا بد ان يكون بريئاً عن جميع خواصها وصفاتها اللاحقة بها ، فيكون فوق الوجود الوصفى ، والعدم غير مندرج تحتها بوجه من الوجوه بالذات الا بالمرض والمجاز ، فاذا كان ذلك كذلك فهما مندرجان تحت قدرته البتة بحيث اذا شاء ان يوجد الاشياء جعلها موجودة ، واذا شاء ان يعدمها جعلها معدومة ، فالماهية والوجود والمعدوم كلها مسخرات بامرہ ، الا ان العدم بالعرض لا بالذات . ومن تفهيمنا هذه الاشياء يتضح لك بطلان قول من زعم ان الموجود^۱ المطلق والوجود المطلق لعله له وتشكيكاته الا ان يراد من الموجود مالا يكون مركباً من الماهية والوجود ، ومن الوجود مالا يكون معنى وصفياً ، ونحن لا نناقش في اللفظ خصوصاً اذا كان الوجود وما يقوم مقامه ربما يدل على معان آخر ، منها الحقيقة التي بها الشيء هو ماهو ، فان لكل شيء حقيقة خاصة هو بها ماهو ، فللماث حقيقة انه ماث ، واللباوض حقيقة انه بياض ، و ذلك هو الذي سميناه الوجود الخاص ايضاً ، ولم نرد به معنى الوجود الاثباتي ، فانه مغاير لها . لانك اذا قلت : ان حقيقة كذا موجودة ، كان لها معنى محصل مفيد . و ان قلت : ان حقيقة كذا حقيقة ، كان حشواً من الكلام وغير مفيد . وقد سبق منّا بيانات اخر ومنها الحقيقة التي لا يطرء عايبها العدم بوجه من الوجوه ، وهي التي كانت علّة لوجودات الاشياء و حقايقها ، وربما يدل على معان اخر ، لكن ما ذكرناه كاف فيما كنا فيه . فاطلاق الوجود على هذه المعاني باشتراك اللفظ^۲ دون المعنى ، لكن

(۱) ومن الذي يقول بعدم معلولية مفهوم الوجود العام البديهي ؟ کسانی که گویند: وجود مطلق علت ندارد ، مردا آنها از وجود مطلق ، مطلق خارجی و حقیقت سعی هستی محیط . بجمع حقایق است که قهراً واجب بالذات ومبدء كافة انیات است .

(۲) مادر تعلیقات بر منتخبات از ملا رجعی در مجلد اول ، مفصل بیان کردیم که وجود محمولی امری عام و شامی جمیع حقایق و از عوارض عامه است نسبت به همه موجودات

الوجود بالمعنى الاول انما كان فرداً للوجود الوصفى بالعرض ، وذلك لانه من البين ان الوجودات المضافة فرد ذاتى للوجود الوصفى كوجود زيد و وجود عمرو فيكون المضاف اليه فرداً له بالعرض فيكون متكثرأ بتكثره و واحداً بوحديته .

والبرهان على ذلك ما نحن ذاكرون من انه من البين الواضح ان الوجود معنى واحد ، فانا اذا قلنا زيد موجود ، وبكر موجود ، وعمرو موجود ، وهؤلاء موجودة . وبالجملة اذا قلنا الاشياء الممكنة موجودة لا يفهم من المحمول الا معنى واحد ، و امثال هذه القضايا انما يتكثر بالموضوع دون المحمول ، ولذلك انما كان فى الافراد والجمع واحد من غير اختلاف ، فاذا كان معنى واحداً فلا يمكن ان يتكثر بنفسها الا بانضمام الى الموضوعات المتكثرة ، كوجود زيد وبكر و عمرو ، فانه متكثر منشأ لتكثرها ولا يكون واحداً الا بانضمامه الى الموضوع الواحد ، كوجود زيد فانه واحد بوحده ، والا لزم ان لا يمكن ان يكون متكثرأ هذا مستحيل . فاذا كان الامر على ما وصفناه فاذا كان الامر وجب ان يكون ذلك الشيء ان كان واحداً جنسياً متكثرأ بانواع كان وجوده ايضاً واحداً متكثرأ بوجودات الانواع ، والاشخاص تابعاً لوحده و كثرته . والدليل على ذلك ما نحن قائلون من ان ذلك الواحد لما كان امراً كلياً غير متعين بنفسه ، فمن الواجب ان يكون وجوده ايضاً معنى كلياً غير متعين ، فكما ان ذلك الشيء الواحد قديعين بالفصول والتشخصات فصارتها انواعها واشخاصها ، كذلك وجوده يجب ان يتعين بتعيينه ، فصار وجود الانواع والاشخاص ، فاذا كان ذلك كذلك كان وجود الاشخاص وجود النوع لامحالة ، و وجود الانواع وجود الجنس ، فنسبة وجود الشخص الى وجود النوع ، والنوع الى الجنس ، كنسبة الشخص الى النوع ، والنوع الى الجنس ، فوجود الجنس اقدم بالطبع وعند العقل من وجود النوع ، والنوع من الشخص .

واما عند الجنس فالامر بالعكس ، فيكون فى الكليات والجزئية والعموم والخصوص والتقدم والتأخر والوحدة والكثرة تابعاً له ، فلا يكون من حد ذاته عاماً ولا خاصاً ولا كلياً ولا جزئياً ، فلا يكون جنساً ولا نوعاً ولا شخصاً ولا واحداً ولا كثيراً ولا مقدماً ولا مؤخراً الا بالعرض . فاما اذا كانت الموضوعات متباينة كالكم والكيف و

→

- حتى الواجب تعالى - وحقايق وجوديه طرا از سنخ واحدند واصل حقيقت محيط بر جميع داراى وحدت اطلاقى شخصى است .

غیر ذلك ، فمن الواجب ان تكون وجوداتها ايضاً متباينة لتكثرها ، وام يكن بينها نسبة نزولية، كما في الاول فيكون له عموم وكلية ما غيره، فيكون متقدماً على الاول^۱ لا محالة .

والدليل ان الموضوعات ان كانت منزلة وجد الاول والا فلا يكون والثاني اعم من الاول فانه وان كان واحداً منها عاماً بالنسبة الى ماتحتته غير انه خاص جزئياً بالنسبة الى نفس الوجود ولذلك اذا قطعنا النظر عن القيودات منزلة كانت او غير منزلة بقى الوجود بما هو وجود بلا اختلاف وكثرة فله عمومان عموم بالموضوعات وعموم بالنظر اليها الا انه بواسطة المعروض المطابق فلا يكون جزئياً حقيقياً كما ذهب اليه طائفة .

فان قال قائل: ان الوجود ان كان كلياً يجب ان يكون متكثرأما بالامور الموجودة، او بالامور المعدومة ، فان كان الاول لزم دخوله في جملة المميزات ، فننقل الكلام فيها ، وان كان الثاني فلا يمكن ان يكون سبباً لتكثره فلا يمكن ان يكون متكثرأ . قلنا : انا قد اوضحنا ان اول معنى يعرض للمهمة هو الوجود فصارت موجودة به ثم الوحدة والكثرة فصارت واحدة او كثيرة، فاذا كان ذلك كذلك فالوجود متكثره بالماهية الموجودة المتكثرة فاندفع المحذورات .

و اذا علمت ذلك فلنرجع الى ما كنا فيه فنقول : ان الوجود يجب ان يختلف باختلاف موضوعاته ويتكثر بتكثرها فقط ، من غير ان يختلف بالفصول المقسمة كالبياض فانه وان كان واحداً بوحدة الموضوع ومتكثر بتكثره ، الا انه قد اختلف

(۱) بنابر اصالت وجود ، و وحدت حقيقت وجود واعتباريت ماهيات ، ماهيات در وحدت وكثرت تابع انحاء وجوداتند و تشخص ماهيات بهمين لحاظ از ناحية وجوداست ، و تباين ماهيات ، منشأ تباين ذاتي وجودات نميشود چه آنكه اصل ماهيت حقيقت سرآبي است وكثرت غارض بر وجود از ناحيت ماهيت قهراً كثرت اعتباري ميباشد . رجوع شود بجلد اول ، تعليقات بررسائل وجوديه وحواشي بر مطالب منقول از رسائل ملا رجب على اما مسأله كليت وجود ، بايد دانست كه مفهوم وجود كلى بمعناى مفهوم ماهيت نيست ، چه آنكه مفهوم وجود ، داراى مصاديقى است كه جميع اين مصاديق باحفظ كثرت ، درسلك يك اصل واحد وسنخ نادر قرار دارند ، و وحدت اصل وحدت اطلاقى است ، نه اطلاق مفهومی ، بل كه اطلاق خارجى .

بالفصول المقسمة الجاعلة اياه انواعاً ، والبرهان على ذلك مانحن واصفون ، من انه من البين الواضح ان انقسام معنى الواحد بالجزئيات ، تكثره بها انما يكون بانضمام الامور اللاحقة العارضة له الجاعلة اياه انواعاً متخالفة ، كالفصول او اشخاصاً متعددة كالاعراض ، ومن المستحيل ان يكون الوجود عارضاً لنفسه جاعلاً اياه انواعاً واشخاصاً ، والالزام ان يكون عارضاً لنفسه ومعروضاً له من جهة واحدة ، وان يكون متكرراً بنفسه ، والا ان يكون الشيء عارضاً له و موجباً لاختلافه ، و ذلك لان الشيء معروضاً له ومتقدماً عليه فلا يمكن ان يكون عارضاً له ومتأخراً عنه. وبالجمله فان تكثر معنى الواحد اما بانضمامه الى شيء ، او بانضمام الاشياء اليه، والثاني محال فصولاً كانت او مشخصات لعروضه في الكل، فبقى الاول فقد بان وصح ان الوجود ليس له فصول مقسمة ولا اعراض لاحقة فلا يكون له انواع ولا اشخاص بالذات فلا يكون له لوازم ذاتية بل ان كانت فهي من جهة معروضاته ، فيتضح من ذلك ان الاشياء المختلفة من جهة ماهي مختلفة ، لا يمكن ان يكون موجوداً بوجود واحد ولا الوجودات المختلفة عارضة لشيء واحد حتى يكون وجودات له. ونقول: ان الوجود لا يمكن ان يكون له فصول مقومة والالزام ان لا يكون من الامور البينة بنفسها بل يتوقف معرفته الى معرفة تلك الفصول ، فلا يكون له فصول مقومة ، فالوجود لا يكون الا بسيط الذات احدى المعنى ، فلا يكون تحت مقولة من المقولات ، بل هو اعم من جميعها وعارض لها ، فاذا كان الامر على ما وصفناه فالوجود^١ لا يمكن ان يختلف بالشدة والضعف ولا بالزيادة والنقصان ولا بالتقدم والتأخر ولا بالوجوب والامكان ولا بامر آخر موجبة تشكيكه الا بالعرض .

ونقول ايضاً : انه من البين الواضح ان الشدة والضعف انما يكون من خواص الكيف والزيادة والنقصان من خواص الكم ، وقد بينا ان الوجود ليس بكم ولا بكيف، بل عارض لهما فلا يختلف فيهما بالذات لامحالة ، ولذلك لا يقال بالفارسية : هست

(١) در مناقشه بر کلمات استاد مؤلف گفتیم که تمییز گاهی بنفس حقیقت شيء میشود، باین معنی که يك اصل و حقیقت دارای افراد یعنی مراتبی باشد ، که جهت اشتراك از يك سنخ و جهت امتیاز نیز در همان اصل و سنخ باشد

تراست یا هستیش دراز تراست الا من اراد ان يطابق المعقولات بمخيلاته الفاسدة^۱ اما الوجوب والإمكان فقد بينا مراراً ان الوجود معنى إمكاني غير واجب بالذات فلا يختلف فيهما . واما التقدم والتأخر فأنهما لا يكونان في الوجود الا بالعرض كنقد وجود العلّة على وجود المعلول وتأخره عنه والدليل على ذلك هو ان العلّة والمعلولية انما يتحققان بالذات بين ماهيات الاشياء^۲ وحقايقها واما في وجوداتها فبالعرض ، كالنار والحرارة ، فان النار بالذات علّة للحرارة والحرارة معلولة لها بالذات كما سنبينها في معرفة العلّة والمعلول ، فاذا كان ذلك كذلك ، فالتقدم والتأخر صفتان للماهيّة بالذات ، ولوجوداتها بالعرض ، وكذلك الحال في ساير انحاء التقدم والتأخر . ومن تفهيمنا هذه الاشياء اتضح لك ان الوجود لا يمكن ان تقع فيه الحركة الا بالعرض ، فاذا ثبت وتحقق ان الوجود لا تفاوت فيه الا بالعرض ، فالوجود لا يمكن ان يكون مقولاً بالتشكيك والتساوي ، واذا قد علمت هذه فحقيق بنا ان نبين ان الموجود من حيث انه موجود في كم اقسام ينقسم ، فيعلم بذلك مقابلاتها فان العدميات تعرف بالوجودات لان العدم هو اللاكون . فنقول : ان الموجود اما ان يكون موجوداً بالذات ، او موجوداً بالعرض . اما الموجود بالذات فهو الذي يعرضه الوجود حقيقة ، وبالذات كما هيّات الاشياء وحقايقها ، فانها موجودة بالذات و بالحقيقة لا بامر آخر ، كامتداد الجسم ، فان الجسم ممتد بالذات ومعرض له بالحقيقة . واما الموجود بالعرض فهو الذي لا يعرضه الوجود حقيقة بالذات ، بل

(۱) زیاده و نقص در وجود بمعنای مقداری نیست و لازم نیست معانی و مفاهیم و حقایق عقلی را از عرف گرفت در این موارد عرف را باید تخطئه نمود نقص و کمال و تمام و عدم تمامیت در وجود بمعنای شدت حقیقت در کمال و نقص در متوسط و دانی است و ما در تعلیقات بر مطالب استاد مؤلف مفصل در این مسأله سخن گفته ایم .

(۲) واقعاً خیلی باید تعجب نمود از اظهارات این مقرر کلمات حکیم ملا رجبعلی ، کسی که باصالت وجود و اعتباریت ماهیت قائل است باید ماهیت را در جمیع شئون راجع بخارج ، تابع وجود بداند ، مگر عاقل می تواند تصدیق کند که وجود اصل است و مع ذلك مؤثر در معلول ماهیت علت است ، اگر علیت در ماهیات باشد بجهت حق اول مبرا از ماهیت مؤثر در حقایق است . بل که اثر اصلاً از وجود است و حق اول از باب آنکه صرف وجود است در شأن او گوئیم لا مؤثر فی الوجود ، الا الله .

بعرضه الامر آخر بالذات كوجود ذات الموضوعات وعدمات الملكات فيها ، فان هذه موجودة غير انها بالعرض لبالذات ، كامتداد البياض ، فانه وان كان ممتداً الا انه بالعرض^۱ لبالذات .

* * *

قسمت دوم منتخبات از محمدرفعی پیرزاده (قده) عبارتست از قسمتی از مقاله چهارم المعارف الالهیه ، معرفت اول در تقسیم علت به فاعلی و صوری و مادی و غایی و تعریف علت. ما آنچه که از این قسمت از کتاب انتخاب نمودیم عبارتست از تعریف علت و تحقیق در علت فاعلی ، بیان معنای جعل و ایجاد تا اول المعرفة الرابعة فی العلة الغائية. در پیرامون این مباحث می توان مفصل بحث نمود و متعرض برخی از اشکالات و مناقشات شد ، چون بنابر اصول و قواعد مقرر در آثار خاتم الحکما صدر المتألهین ، و نیز بنابر اصول کلی فلسفه بروش این قبیل از آثار می توان وارد نمود یا برخی از معضلات را توضیح داد ولی اگر بخواهیم همانطوری که در جلد اول می نمودیم ، در مجلدات دیگر ، همان قسم مطالب را تهیه کنیم ، منتخبات فلسفی در بیست - ۲۰ - جلد هم تمام نمی شود ، اگر چه روش درست همان است و می توان اثری قابل توجه در دسترس گذاشت ولی این کار احتیاج بوقت و حوصله کار و نیز محتاج به هزینه سنگینی است که تهیه آن از عهده این حقیر خارج است .

- ۴ -

المعرفة الأولى فی تقسیم العلة

اعلم ان العلة هی ما يحتاج اليه الشئ ، والمعلول هو الشئ المحتاج ، فكلما هو مفتقر الى شئ من جهة ما هو مفتقر اليه ، فهو معلول له ، وذلك الشئ من جهة ما هو محتاج اليه علة .

فاذا علمت ذلك فنقول : انك قدتيقنت ان لكل شئ ماهية ووجوداً ، و ما يتعلق بهما . فاذا كان الامر على ما وصفناه ، فالاحتياج اما ان يكون فی الماهية ، او الوجود ،

(۱) اغلب این مطالب متحمل مناقشات کثیره است و ما بر جمیع این وجوه مناقشه نموده ایم .

او في الامور المتعلقة واللاحقة ، الا ان الافتقار في الامور المتعلقة واللاحقة انما يكون بعد ما كان الشيء متحققا ماهية ووجوداً ، اى يكون انساناً موجوداً مثلاً ، والالكان غير متعلقة (هذا خلف) ، فيكون ذلك الشيء مستفنياً عن عللها واسبابها من حيث الماهية والوجود ، فيكون امثال تلك العلل عللاً بالعرض لا بالذات ، وذلك لان الافتقار بالذات انما يكون في الماهية والوجود وفيما سواهما انما يكون بالعرض . فاذا كان ذلك كذلك فالعلة اما ان يكون علة بالذات او بالعرض ، والعلة بالذات اما ان يكون علة للماهية بان تقوم الماهية بها فيكون علة مقومة ، لافيدة ايها . فان العلة المفيدة هي علة الوجود فيكون لامحالة داخلية في ماهيته وحقيقته ، وجزءاً لها ، ولما امتنع ان يكون الشيء مؤلفاً من جزء واحد ومقوماً بامر واحد ، بل يجب ان يكون مثل ذلك الشيء مؤلفاً عن امور متكثرة ، فالعلة المقومة لكل شيء يجب ان يكون متكثرة . فلا يخلو اما ان يكون جزءاً به الشيء هو ماهو بالقوة ويسمى علة مادية وعنصرية و هيولانية ، كالخط بالنسبة الى الماث ، فان الماث لا يجب من وجوده الخط ان يكون بالفعل ، بل انما كان به بالقوة . فان الخط يمكن ان يصير مثلاً وجزءاً به الشيء (هو ما هو بالفعل) فيسمى علة صورية كالاشياء فان الماث يجب ان يكون به مثلاً بالفعل او علة لوجوده ، فهي اما ان يكون فاعلة له او قابلة فاذا كانت فاعلة يسمى فاعلة فاعلية ثم لا يخلو اما ان يكون يكون للفاعلية سبب وعلة حتى يفعل الفعل لاجل سبب وعلة ، فيكون محتاجاً اليها في الفاعلية ، فيكون ان لم يكن بهذا الشيء مقصوداً فلم يكن فاعلاً للفعل ، فيكون ذلك الفعل مقصوداً لاجل امر آخر ، فيكون هذا الامر ، مالا لجه الفعل ويسمى مثله علة غائية . واذا كانت قابلة يسمى علة قابلية وعلة القيام ، فالعلة بالذات اما ان يكون داخلية في ماهية الشيء او خارجة عنها ، والاول اما ان يكون مادية لصورية ، ويسمى بعلة القوام . والعلة الخارجة اما ان يكون علة فاعلية او غائية او قابلية ، وتسمى بعلة الوجود . فالعلة بالذات على هذا ينقسم الى خمسة اقسام ، الا ان العلة القابلية لم ياب عن ان يكون جزءاً مادية بل قد يكون علة لقوام الشيء ، وقد يكون علة لقيامه . بل كلما كانت علة لقوام الشيء فهي علة لقيامه ايضاً ، فيكون الاقسام على هذا الوجه اربعة ، اما فاعلية او غائية او قابلية او صورية .

فاذا علمت ذلك فنقول : ان العلة اما ان يكون مستجعماً لكل ما يحتاج اليه المطول

اولا يكون، والاول يسمى علة تامة، والثاني ناقصة. فالعلة التامة هي ماتستجمع لجميع ما يتوقف عليه الشيء، بالذات، فلا يفتقر ذلك الشيء بالذات إليها، فإذا وجدت مثل هذه العلة وجب أن يوجد المعاول، وإذا لم يوجد فمن المستحيل أن يوجد المعاول، والدليل على ذلك مانحن موجهون من أنه من الأمور البينة بنفسها أن لكل معاول علة مفارقة له والالكان غير معاول هذا خلف ومن المستحيل أن يكون الشيء الواحد علة و معلولاً من جهة واحدة، ولكل علة أيضاً معاول، والافلا يكون علة. فإذا كان الأمر على ما وصفناه، فإذا حصصت العلة التامة ولم يوجد المعاول، فلا يخلو (حينئذ) أما أن يكون المعاول موقوفاً إلى امر آخر بعد ما كان موقوفاً إلى هذه العلة، والافلا يكون هذه العلة علة له أصلاً، أو غير موقوف - فإذا كان موقوفاً فيكون العلة علة ناقصة لاتامة هذا خلف، وإذا كان غير موقوف ولم يجب أن يوجد بها، فلا يخلو من أنه إذا قارن به شيء يجب أن يوجد أم لا يجب بعد؟ فإذا قارن ولم يجب فيكون المعاول يمتنع أن يوجد عنها وعن غيرها، فلا يكون تلك العلة علة له بوجه من الوجوه، ولا هذا المعاول معلولاً لها، وإذا قارن ويجب، فيكون تلك العلة مع ذلك الشيء علة تامة له لا وحدها هذا خلف، وعلى أنه ان وجد المعاول عن مثل تلك العلة في وقت دون وقت، لكان مستلزماً للترجيح بلامرجح بل ترجيح المرجوح.

فان قال قائل: ان الوقت لم لا يكون من جملة المرجحات، فلا يلزم المحذور ان قلنا: فعلى هذا انما يكون هذا الوقت من جملة ما يتوقف عليه الشيء، فلا يكون خارجاً عن العلة التامة، على ان الوقت لا يمكن أن يكون مرجحاً الاسباب وعلة اخرى ضرورة، وكذلك الأمر في جانب العدم بمثل ما بيناه في الوجود.

فقد بان وصح من هذه، ان المعاول لا يمكن أن يتخلف من علته التامة عدماً ووجوداً فالعلة ان كانت بالفعل فالمعاول بالفعل وان كانت بالقوة فهو بالقوة، فإذا كان الأمر على ما وصفناه، فالعلة ان كانت واحدة كلية كانت اوجزئية فمعلولها واحد ايضاً - غير انه ان كانت كلية يجب ان يكون معلولها كلياً، وان كانت جزئية فجزئى. وبالجملة لا يمكن ان يتوارد على المعاول الواحد كلياً كان او جزئياً علة تامة اكثر من واحد. والبرهان على ذلك مانحن ذاكرون من ان العلة التامة كما هلمتها انما يستجمع لكل ما يتوقف عليه المعاول، فإذا كان ذلك كذلك فكما هو موقوف عليه للمعاول يجب ان يكون موجوداً في تلك العلة والافلا يكون علة تامة

هذا خلف ، وكلما هو خارج عن تلك العلة فهو ليس بعلة لها اصلاً . وايضاً فان العلة التامة انما كانت كافية في ماهية المعلول وو جوده عن كل ماسواها ، فكل مغاير لها فليس بعلة . فقد تبين واتضح من ذلك ان العلة التامة لمعلول واحد ، واحد البتة . بل نقول : كلما كانت العلة واحدة يجب ان يكون معلولها ايضاً واحداً ، والدليل على ذلك مانحن قائلون من انه يجب ان يكون لكل علة الى معلولها مناسبة خاصة هي منشأ لوجود المعلول عنها دون غيرها ، والالكان يمكن ان يوجد كل شيء عن كل شيء ، و يوجد كل شيء كل شيء ، لكنهما مستحيلان ضرورة فالعلة التامة لكل معلول يجب ان يكون بينها وبين ذلك المعلول مناسبة خاصة لا يتحقق الا بينهما ، فاذا فرضنا ان يوجد عن العلة الواحدة معلولين ، فالمناسبة التي بين تلك العلة مع احدهما المعلولين مباينة للمناسبة التي بينها وبين معلول آخر ، والالكان المعلول واحداً هذا خلف ، وذلك يوجب ان يكون العلة من حيث انها علة لأحد المعلولين مخالفة لها من حيث انها علة للآخرى ، فيكون العلة من حيث انها علة مختلفة ، فالاختلاف في العلة انما كانت موجبة للاختلاف في المعلول ، فيكون العلة المتكثرة علة للمعلول المتكثر - هذا خلف - فقد بان وصح ان العلة كلما كانت واحدة فمعلولها واحد ، ومن تفهيمنا هذه قد ثبت وتحقق ان العلة والمعلول متلازمان فيكون تقدم مثل هذه العلل على المعلولات تقدماً بالذات لا بالزمان ، وتأخر المعلول عنها كذلك .

واما قولنا : ان العلة ان كانت كلية فمعلولها يجب ان يكون كلياً . فالدليل على ذلك انه ان لم يكن كذلك لكان المبهم يفيد المتعين ، هذا مستحيل ، فالمبهم علة للمبهم ، والمعين علة للمعين ، فالعلل الكلية يستلزم المعلولات الكلية ، والجزئية منها المعلولات الجزئية . واما العلل الناقصة فهي التي اذا وجدت لم يجب ان يوجد المعلول بل انما يجب اذا قارن بهاشي ، حتى صارت تامة ، فيكون العلل الناقصة جزءاً من العلل التامة ، غير انها لا يجب ان يكون كل علة مركبة ، بل العلة مطلقاً اما ان يكون بسيطة او مركبة . فالعلة التامة قد يكون بسيطة لاجزاءها ، وقد يكون مركبة ، فاذا كانت مركبة فلا بد ان يكون مركبة عن العلل الناقصة فان التأليف عن العلل التامة غير ممكن لما بيناه ، الا ان العلة التامة اذا كانت بسيطة يجب ان يكون علة فاعلية لامادية ولا صورية ولا غائية .

والدليل على ذلك ، ان كل معاول انما يفقر اليها البتة ، والالم يكن بموجود ، فهى اعم من جميع انحاء العال واشرف عن كل اقسامها كما سنبينه بعد انشاء الله تعالى .

واما العال بالعرض ، فهى التى لا يحتاج الشئ اليها بالذات ، بل انما يتوقف عليها المعول بواسطة امر آخر ، وذلك التوقف اما ان يكون من جهة العلل الذاتية التى تستلزم عدمها عدمه بواسطة عدم هذه العال لبالذات ، اوفى حالاته اللاحقة . اما الاول فكان الشئ . يحتاج بالذات الى علل واسباب الا ان هذه الاسباب يفقر فى استتمامها اسبابا الى وجود اشياء ، او عدمها ، اوالى وجودها وعدمها ، الا انها لامعا ، فيكون ذلك المعول موقوفاً عليها ، غير انه بالعرض لبالذات ، فان المعاول انما يفقر بالذات الى اسباب التامة ، فاذا لم يكن الاسباب مفتقرة الى هذه الامور ، فلا يحتاج ذلك المعول اليها بوجه ، فالمعول اما يضطر بذاته الى تلك الاسباب ، لالى شئ آخر . وان كانت الاسباب مفتقرة فى الاستتمام الى اشياء آخر على نحو ما ذكرناه ، فان المعول مثلاً اذا كانت مادية فانما يحتاج الى علة قابلية ، فاذا لم يكن العلة القابلة بموجودة ، فيمنع ان يكون المعاول موجوداً ، فيكون وجود مثل هذا المعول انما يفقر بالذات الى وجود العلة القابلية فاذا لم يكن المعول موجوداً ، فلم يكن عدمه من جهة عدم هذه الاشياء ، بل انما يكون من جهة عدم العلة القابلية ، ولذلك ان كانت العلة القابلية لا يحتاج الى اشياء اخرى قابليتها ، فلن يحتاج المعول اليها ولا يتوقف وجوده عليها لبالذات ولا بالعرض . فقد بان وصح من هذه ان امثال هذه المعولوات انما كانت معلولات بالذات للعلل الذاتية ، الا انها ان كانت هذه العال مفتقرة الى امور آخر ، فانما كانت معلولاتها متوقفة عليها بالعرض لبالذات ، وقد يكون ابعد من ذلك كالأشياء المقارنة للعلل بالذات او بالعرض . و اما ان كان فى الحالات والواحق ، فلا بد ان يكون بعد كونها موجودة فلا يتوقف وجودها عليها لبالذات ولا بالعرض ؛ الا كمالاتها الثانوية ، سواء كانت كمالات بالذات او بالعرض وجميع هذه تسمى العلة بالعرض . وهذه هى حال العال والمعلولات بالعرض ونتكلم فيها ايضاً بعد ما تبين حال العال الذاتية ، واذا تكلمنا فى العلة والمعول مطلقاً ، فينبغى لنا ان نتكلم فى واحد واحد من اقسامها ، ولما كانت العلة الفاعلية اعم من جميع انحاء العلل واشرف فيجب لنا ان نبتدى ببيانها .

- ۵ -

المعرفة الثانية في العلة الفاعلية :

فنقول : ان العلة الفاعلية كما قلناه هي التي يفيد وجود المعلول وانتيه .

فاذا علمت ذلك فاسمع ما اقول : ان الفاعل لا يمكن ان يفيد للمعلول وجوداً -
 الا ان يفعله ويجعله ، فانه من الامور البينة بنفسها ان كل فاعل فاعل فانما كان فاعلاً
 له لانه فعله وجعله ، فاذا لم يفعله فام يكن فاعلاً له اصلاً . ولا ينكر ذلك الا من لم يبق
 على فطرته الاصلية ، فالفعل انما يتعاق بالذات بالماهية ولذلك يقال : فعل هذا و
 ذاك ، اشارة الى الماهية^۱ كما يقال : فعل الكتابة والحركة ويقال في الفارسية: كتابت
 كرد ، وحركت كرد . وغير ذلك من الامثلة التي اكثر من ان يحصى ، ولذلك يسمى
 المعلول فعلاً كالحرارة ، فانه يقال لها فعل النار غير ان الفاعل اذا فعل الفعل وجعله
 فلا بد ان توجد ذلك الفعل ، فاذا لم يفعله فلا يمكن ان يوجد ، فالوجود انما كان لازماً
 لفعله الماهية ، وجعله ايها ، فالوجود معلول للفاعل بالعرض ، فالايجاد صفة تابعة
 للفاعلية ، ولازم له فان معنى الفاعل لا يكون معنى الموجد ، وان كانا متلازمين ، وذلك
 لان الجعل انما يتعلق بالفاعل والمفعول ، والايجاد بالثلاثة والوجود جميعاً ، ولهذه
 الجهة لم يكن الايجاد جعلاً بسيطاً ، الا انه لازم لجعل البسيط ، وهو جعل الماهية ،
 كما سنبينها ، فالفاعلية اقدم من الايجاد ، فجعل الماهية اقدم من جعل الوجود ،
 فاحتياج الفعل الى الفاعل اقدم من احتياجه في الوجود اليها ، الا ان احتياجها الى

(۱) عجب ازمؤلف كه حقایق را از عرف اخذ می نماید، عرف می گوید من آب می خواهم
 یا نان می خواهم . و پرواضح است كه عرف اصالت ماهیت و اصالت وجود نمی فهمد . اگر برهان
 قائم گردد بر اصالت وجود و اصالت ماهیت باطل گردد ، علیت و معلولیت در همان سنخ وجود
 است .

الفاعل مستلزم لاحتیاجه فی الوجود الیها ایضاً ، فالماهية والوجود كلاهما معلولان^١ ومجعولان للفاعل ، الا ان الماهية معاولة ومجعولة اولاً ، والوجود ثانياً ، ولذلك حق ان يقال صدر فوجد لكن لا يجعل مبین بل انما يجب ان يكونا مجعولين بجعل واحد ، الا ان جعل الماهية بالذات والوجود بالعرض ، والالزم ان يكون الماهية معجولة ولم يكن بموجودة ، هذا مستحيل ولا يمكن ان يكون الوجود معجولاً بالذات والماهية معجولة بالعرض ، لما قد بینا ان الوجود عارض للماهية ومتأخر عنها فيكون جعل الماهية اقدم من جعل الوجود . فقد صح وتحقق ان الماهية والوجود كليهما مجعولان بجعل واحد وان جعل الماهية بالذات والوجود بالعرض ، فبعروض الوجود للماهية لا يلزم تقدم الماهية على الوجود بالوجود ، فانه من البين الواضح ان الماهية ان كان معجولة بجعل والوجود بجعل آخر ، لكان مستلزماً لتقدم الشيء على نفسه وتحصيل الحاصل فانه لا يمكن ان يتصور المجهول عارياً عن الوجود ، فيلزم قبل الوجود وجود . بل نقول : ان الماهية ان لم يكن معجولة بل كانت مستغنية عن الفاعل بالحقيقة ، و كان المجعول هو الوجود لكان مستغنياً عن الفاعل فی الوجود ايضاً ، والالزم تحصيل الحاصل فيكون الوجود لازماً للماهية من هذه الجهة ، ولذلك اذا جعله الفاعل فوجدت فاذا كان الامر على ما وصفناه فالعلة الفاعلية هي التي تفعل ماهيات الاشياء بالذات ويفيد انياتها بالعرض .

وما قيل : ان الجاعل انما يجعل الماهية ماهية فهو امر بين البطلان فان الماهية ماهية في نفسها فاذا كان ذلك كذلك فلا يمكن ان يصير^٢ها ماهية بل انما يجعل الماهية كما قلناه ، والالزم تحلل الجعل بين الشيء ونفسه ، وهذا امر مستحيل جداً ، و مما اثبتناه ظهر بطلان جميع الاقسام المبانية له وان لم يصرح بها ومن تصحيحنا هذه ثبت ان كل فاعل بالحقيقة انما يفيد الوجود للمعلول مادام فاعلاً له وجاعلاً اياه فاذا لم يكن جاعلاً له فلم يكن ذلك الشيء معجولاً له ايضاً فلم يكن موجوداً حين كان معجولاً للفاعل ولا يكون معجولاً الامتئ كان الفاعل جاعلاً اياه ، ولا يكون احتیاجها الى العلة بشرط من الشروط ، وفي وصف من الاوصاف ، بل انما كانت محتاجة اليها بذاته ، وان كانت محتاجة اليه في امور آخر ايضاً ، والامكان لا يكون سبباً لاحتیاج المجعول الى العلة ،

(١) ابن منافات با مطلبی دارد که در این رساله ذکر کرده و نیز در قسمت اول نقل شد ، چون ایشان استاد او تصریح کرده اند باصالت وجود ومعذلك وجود را مجعول به تبع میداند .

بل انما كان دليلاً على اضطرابه ، فان امكان الوجود يدل على ان الماهية الموجودة على هذه الجهة انما كانت موجودة من الغير لامن ذاتها ، فانا قد بينا ووضحنا فيما سلف ان امكان الوجود انما يلحق الماهية الموجودة من جهة اضافة الوجود الى الماهية ، فيكون متأخراً عنهما البتة ، لانه عرضي ذاتي في الماهية الى الفاعل في نفسها . وقد ابطنا هذه بادلة مختلفة فيما تقدم ، فاذا كان الامر على ما وصفناه فيكون الجعل مستمراً من اول الوجود الى آخره او مادام الوجود فالمعلول لا يمكن ان يبقى بدون العلة بالذات ، وايضاً فلولا ان يكون كذلك لزم ان لا يكون ههنا مجرد معلولاً ، فيلزم من ذلك ان المادة و النفس واجبة الوجود بذاتها ، لكن هذا مستحيل . والبرهان على ذلك انه ان لم يكن الجعل متعلقاً بالمجرد بالفعل فلا يخاو ان يكون متعلقاً به سابقاً ، ولاحقاً ، اولم يتعلق به اصلاً ، وهذه كلها مستحيلة . اما الاول ، فللزوم كون المجرد المطلق في ادوار الزمانية الناشئة من الحركة الدورية دامياً ومنتهى زمانية ، لكن هذا محال لاستحالة تقدم الشيء على نفسه . واما الثاني فلاستلزامه تحصيل الحاصل . واما الثالث فلاستلزامه كون المادة والنفس واجبة الوجود بذاتها ، وهذا مستحيل ايضاً . فقد بان وصح من هذا ان الجعل متعلق بالشيء مادام موجوداً ، فان كان زمانياً فمن اوله الزمانية الى آخره الزمانية وان كان دهرياً فمن اوله الدهرية الى آخره ، فالجعل انما كانت مقارنة للوجود دائماً . هكذا حال جميع المعلومات بالحقيقة بالنسبة الى عللها الحقيقية ، فان لم يكن حالها هذه الحال ، فلم يكن المعلول معلولاً بالحقيقة ، ولا العلة علة بالحقيقة ، بل المعلول انما كان معلولاً بالحقيقة لشيء آخر ، لاهذه العلة ، فان كانت هذه العلة علة فهي بالعرض لا بالذات ، فكلما هو مفيد لوجوده فالجعل انما كانت علة للماهية ، والوجود والموجود جميعاً . ومن ثم بينا هذه تبين بطلان قول من يقول : ان المعلومات محتاجة الى العلة في حصول الوجود ، فاذا حصل له الوجود لم يحتج الى الفاعل دام او لم يدم ، فلو كانت محتاجة الى الفاعل في الوجود فلا بد ان يبقى بها ، ولكن لا يكون بل انما كان محتاجة في الاتصاف ، وذلك امر بين البطلان . فانك علمت فيما تقدم ان وجود مبادئ الاشتقاقات كلها انما كانت عين وجوداتها الرابطة التي يسمى اتصافاً ، فكلما كان امر فاعلاً لمبادئ الاشتقاق ، فانما كان علة للاتصاف وكلما كان علة للاتصاف فانما يكون علة لمبادئ الاشتقاق ، وخصوصاً في الوجود فانه هو بنفسه

عين الاتصاف بوجه (ما) فان الوجود اذا تخصص بالموضوع ونسب اليه صارتصافاً في الهية البسيطة في ماهيته ، كوجود زيد فيقال زيد موجود ، او بموضوع الموضوع في الهية المركبة كوجود الكتابة في زيد ، فيقال : زيد موجود كاتباً ، فبتخصص الاول يوجد الاتصاف في هية البسيطة وبالتالي يوجد الاتصاف في هية المركبة ، فيكون الاتصاف فرد (ما) للموجود .

فاذا علمت هذه فنقول : ان المعلول اذا كان واحداً ، يجب ان يكون علتها ايضاً واحداً ، الا ان يكون فيها اختلاف جهات فمن هذه الجهة لا يكون واحداً ، كما سلف منا . والبرهان على ذلك مانحن قائلون من اننا لو فرضنا ان يصدر معلول واحد من فاعلين مثلاً ، فلا يخلو من ان يكون احدهما كافياً في الفاعلية اولم يكن فاذا لم يكن فلا يكون وحدهما فاعلاً بل الفاعل انما يكون مجموعهما هذا خلف .

و ان كان كافياً فيكون برأسه انما يفعله و يوجد فيكون ذلك المعلول بذاته و وجوه مستغنيا عن فاعل آخر فلم يكن ذلك الفاعل فاعلاً اصلاً هذا خلف . و لو كان فاعلاً فاما ان يؤثر فيه تأثير الفاعل ، اولم يؤثر ، فاذا لم يؤثر فلا يكون فاعلاً ، فاذا اثر لزم تحصيل الحاصل ، و هذا مستحيل . فقد تبين من ذلك ان المعلول الواحد لا يمكن ان يصدر عن فاعلين أو أكثر معاً ، و نقول من رأس : ان المعلول الواحد لا يمكن ان يصدر الا من فاعل واحد مطلقاً ، و كذا الفاعل الواحد لا يمكن ان يفعل الا فاعلاً واحداً في درجة واحدة . والدليل على ذلك مانحن ذاكرون من انه قد قلنا فيما سبق انه لا يمكن ان يوجد كل شيء عن كل شيء ، ولا يوجد كل شيء كل شيء ، فاذا كان الامر على ما وصفناه وجب ان يكون لكل فاعل الى معلوله مناسبة خاصة .

فاذا علمت ذلك فلو فرضنا ان يصدر فعل واحد عن فاعلين مثلاً فلا يخلو اما ان يكون المناسبة المختصة مشتركة بينهما ، اولم يكن ، فاذا لم يكن فلا يمكن ان يصدر الا من احدهما والا لزم ان يصدر كل شيء عن كل شيء ، هذا محال واذا كانت مشتركة وجب ان يكون ما به المناسبة ايضاً مشتركة ، والا فلا يكون المناسبة مشتركة ، (هذا خلف) .

فاذا كان ذلك كذلك ، فالواحد انما يصدر عن الواحد ، ولم يكن لكل واحد من

الخصوصيتين دخل بالذات فيه ، والا فلا يمكن ان يوجد من الآخر ، لامتناع وجود خصوصية كل واحد منها في الأخرى ، فيكون العلة هي الطبيعة المشتركة وهي واحدة لامحالة . فقد بان وصح من هذه : ان المفعول الواحد مطلقا لا يمكن ان يصدر الا عن علة واحدة ، وبمثل هذا البيان يتبين ان الفاعل الواحد لا يفعل الا فعلا واحدا ، اذا اخذ المناسبة من جانب الفاعل ، غير انه لا يمتنع ان يفعل فعلا بعد فعل اذا اخذ الاول وسط للثاني فان الدليل انما يمنع صدور افعال كثيرة ومعلولات متعددة عن فاعل واحد من جهة واحدة في درجة واحدة ، فان الافعال والمعلولات اذا كانت مترتبة فانها لا يبعد ان يصدر مثل هذه من فاعل واحد ، فان الفاعل حينئذ لا يكون واحدا مطلقا ، فان للمتقدم دخل ما في صدور المتأخر ، والالم يكن المتقدم متقدما ، ولا المتأخر متأخرا فاذا كان ذلك كذلك ، فيكون ههنا كثرة - ما - لامحالة فان العلة في الاول فاعل مطلق وفي الثاني غير مطلق ولا يلزم من ذلك صدور مفعول واحد عن اكثر من فاعل واحد ، فان المفعول الثاني انما يكون مفعول بالذات لعل غير مطلقة ، فلكل فاعل واحد من حيث هو واحد مفعول واحد ، ولكل مفعول واحد من حيث هو واحد فاعل واحد ، الا ان يكون ههنا مادة ، فان الفاعل الواحد حينئذ لا يبعد ان يفعل افعالا كثيرة لكن لا من جهة انه فاعل بل انما يكون من جهة اختلاف المادة وكثرتها على وجه - ما - فاذا كان مادة واحدة فلا يمكن ان يفعل الا فعلا واحدا ، فكثرة المفعول على هذا التقدير انما ينسب الى العلة المادية ، فيكون الفاعل لا يفعل افعالا كثيرة من حيث انه واحد ، بل انما يفعل من هذه الجهة بالذات فعلا واحدا ، لكن ينبغي ان لا يكون مثل هذه الوحدة وحدة شخصية ، فيكون امانوعية او جنسية على اختلاف المادة ، فالمفعول بالذات انما يكون كليا البنية والجزئيات انما يكون افرادا له ، لكن صيرورته افرادا ، لتكثر المادة كما سنفسها في العلة المادية ، ففي مثل هذا يشبه ان يكون الفاعل جزئيا والمفعول كليا يتكرر بالجزئيات ، فيكون الفاعل تامة ، الا ان ذلك انما يستحيل في العلة التامة ومفعولها فان الجزئي انما يستند الى جزئية منها ولا يمكن ان يستند الى شئ آخر كما سلف مناذك ، لكنها لا يكون الجزئية جزءا من العلة بالحقيقة بل العلة بالحقيقة انما يكون طبيعتها اذا كانت طبيعة معينة ، فيكون الطبيعة بالحقيقة علة

للطبيعة والجزئی منها للجزئی ، لكن جزئية المعلول لا يستند الى جزئية العلة الفاعلية وان كان مستنداً الى جزئية العلة التامة ، الا ان يكون العلة الفاعلية علة تامة ، فان العلة الفاعلية قد يكون علة تامة اذالم يكن المعلول محتاجاً الى علل اخرى ، فيكون مثل هذا المعلول محتاجاً الى العلة الفاعلية فقط ، كالعقل فانه من حيث انه مجرد لا يمكن ان يكون له علة مادية ولا صورية ، بل ولا غائية غير ذاته وماهيته ، ولذلك انما كان ماهو - ولم هو ، فيه واحد ، وكيف لا يكون ههنا مجرد لزوم البتة فيكون مثل ذلك الفاعل علة تامة فلا يكون بين ذلك الفاعل ومعلوله امتداداً ماخوذاً عن الحركة الدورية الفلكية ، فلا يوجد فيها تقدم وتأخر متعلقان بذلك الامتداد الالدهرية وقد فرغنا عن ذلك بعون الله تعالى

وبالجملة كلما يجرى على التامة ، يجرى على تلك العلة الفاعلية ايضاً . اما ان كل معلول مفتقر الى العلة الفاعلية ، فلان الشئ ، ان كان مستغنياً عن العلة الفاعلية فلا يكون ماهيته ووجوده متعلقاً بشئ ، اصلاً ، فيكون غنياً بالذات ، فلا يكون متعلقاً بعلة مادية ، ولا بصورية ، ولا بغائية ، اصلاً - بل انما كان واجب الوجود بذاته غنياً عن كل ماسواه فلو كان متعلقاً بشئ ، منها فلا يخلو امان ان يكون اذالم يكن ذلك فلم يكن هذا ولا يكون ، فاذا لم يكن فلا يكون شئ ، منها علة له اصلاً هذا خلف ، واذا كان فلا يمكن ان يكون مستغنياً في الوجود ، فيكون محتاجاً الى الفاعل ايضاً ، فكل ما هو معلول فهو مفتقر الى العلة الفاعلية سواء كان مادياً او مجرداً - ، الا انه اذا كان مجرداً ، فلا بد ان يستغنى عن ساير العال بالذات ، فيكون مثل ذلك الفاعل علة تامة . اما اذا كان مادية فمن المستحيل ان يكون الفاعل علة تامة وان كان قد يكون فاعلاً تاماً ، و فرق بين ما يكون الشئ ، علة تامة ، او فاعلاً تاماً ، بل يجب ان يكون علة ناقصة وجزءاً من العلة التامة ، غير انه لا يستحيل ان يقع بينه وبين معلوله امتداد الحركة الدورية ، بل قد يكون اذالم يوجد علل اخرى ، فيكون العدم الزماني من جهة عدم علته ، وقد لا يكون اذ اتم الجميع . وهذا الفاعل قد يكون تاماً ، اذالم يفتقر في فاعليته الى انضمام شئ عليه ، حتى يكون فاعلاً به ، بل هو فاعل بذاته ، وان لم يكن فاعلاً بالفعل الا انه ليس من نقصان فاعليته ، بل انما يكون من عدم علل اخرى . وقد يكون ناقصة اذالم يكن على

التحوالى قلناه فى التام ، فيكون فاعليته لامحالة بالقوة ، غير ان الفاعل التام وان كان قديكون بالقوة ، غيران ذلك ليس ناشئة عنه من حيث انه فاعل ، بل انما يكون عن علل اخرى كنقصان العلة المادية مثلاً ، فيكون ذلك بالعرض لبالذات . فالعلة الفاعلية بالفعل يجب ان يكون تاماً فى الفاعلية لامحالة فيكون مثل ذلك الفاعل مستشهداً بوجود علل اخرى من جهة فعلية المعلول .

فاذا علمت هذه فنقول : ان العلة والمعلول بالذات يجب ان يكونا متباينين والا فلم يكن هنا علة ومعلول ، فان كان علة فلا يكون بمعلول ، وان كان معلولاً فليس بعلة الا من جهة اخرى ، وليس الكلام فيه وذلك امرين لا يحتاج الى بيان .

وايضاً : فان العلية والمعلولية متضائفان ، فلا يمكن ان يجتمعا معاً فى موضوع واحد ، فاذا كان الامر على ما وصفناه ، فلا يمكن ان يكونا متحدتين فى الماهية اصلاً ، فانك علمت ان الجعل انما تعلق بالماهية بالذات وتشخصها بالعرض ، فيكون العلة الفاعلية مباينة لماهية المعلول من حيث الماهية البتة ، والا لكان الشئ علة لنفسه ، وهذا مستحيل . فالعلة والمعلولية انما يتحققان بين ماهيات الاشياء بالذات ، وبين تشخصاتها انما يكون بالعرض لبالذات .

واما قول القائل : انه قد يوجد شئ من شئ ، ويكونان متحدتين فى الماهية .

فنقول : ان مثل ذلك العلة والمعلول لا يمكن ان يكون علة ومعلولاً بالذات كما علمت ، بل انما يكون بالعرض كما يوجد انسان عن انسان ، فان الانسان الاول لا يكون علة للانسان الثانى بالذات ، بل انما يكون علة له من جهة انه معدة لمادته ، فيكون مثل ذلك فاعلاً بالعرض لبالذات . والحس لا يدرك كيفية العلل ، فان العلة التى بالذات هى مارسمنه ، والعلة التى بالعرض هى ليست على الوجوه التى بينا ، بل انما يكون على وجوه اخرى ، وذلك على اقسام شتى ، الا انه يمكن تحديدها [حصرها] اولاً على قسمين اتفاقى ، وغير اتفاقى . اما الاتفاقى فهو الذى تقازن العلة لان يكون علة بوجه من الوجوه ، وغير الاتفاقى فهو الذى يتوقف عليه الشئ لكن لبالذات كما بيناه قبل ، فالعلة بالذات لمثل هذه الاشياء انما يكون اعلى منها ، فهو اما نفس ، اذا اريد من الانسان مثلاً الانسان الحسى ، او عقل اذا اريد منه الانسان العقلى ، كما سنبينها

اتساقاً لله تعالى . فقد ثبت من هذه المقدمات التي بيناه ، حال العلة الفاعلية ، و ان جعله انما يتعلق بالماهية والوجود والانصاف جميعاً ، ومن المستحيل ان يكون المفعول مستغنياً في شيء منها عن العلة .

وقول القائل : ان الفاعل انما يتعلق بالانصاف بالذات لا بالماهية والوجود لا يلزم ان يبقى بالعلة ، وان سلم هذا يجب ايضاً ان يبق بعلة الانصاف ، وهو الفاعل ، لانه اذا كان الفاعل كان الانصاف ، وان لم يكن فلا يكون الانصاف ، والا فلا يكون علة فاعلية لها بالذات ، هذا خلف .

واذ تكلمنا في العلة الفاعلية ينبغي لنا ان نتكلم في الجعل ايضاً .

- ٦ -

المعرفة الشائفة في الجعل

فنقول : ان الجعل انما يكون من الامور البينة بنفسها لا يحتاج في تصورنا اياه الى معرف يعرفه في الحقيقة ، ولذلك اذا اريد تعريفه وتحديده فاما ان يلزم الدور ، او تعريف الشيء ، بالأخفى ، وان كان متحققاً بالماهية معنى ، الا ان هذا المعنى مغاير لكون الشيء المجهول معروفاً بمعرف ، وقد علمت ان الجعل انما يتعلق بالمعلولات ، من حيث انها معلولات ، فماله يكن الشيء معلولاً فلا يمكن ان يتعلق به الجعل اصلاً فلا يكون هيئنا جعل ولا جعل ، فاذا كان الشيء متعلقاً بالجعل بالذات كان ذلك جعلاً بالذات ، واذا لم يكن لم يكن . الا انه يتعلق به تعلقاً ما - فيكون بالعرض . فالجعل اما ان يكون بالذات او بالعرض ، واذا قلنا : ان لكل شيء ماهية وجود ، او امور لاحقة له ، فاذا تعلق بالماهية فيكون ذلك الجعل جعلاً بسيطاً ، لانه انما تعلق بالشيء فقط ، وهو واحد ، وان كان يلزمه اشياء آخر . واذا تعلق بالشيء والشيء اولكون الشيء في الشيء سواء كان بالعرض او بالذات ، فيكون جعلاً مركباً ، لانه تعلق بالاثنيين ، وذلك على وجوه شتى ، فان الثاني اما ان يكون لازماً لجعل الاول ومحمولاً عليه ، فيكون المحمول والانصاف مجمولان بالعرض ، كجعل الوجود ، فان الجعل لم يكن متعلقاً به بالذات ،

بل انما تعاق بالماهية بالذات وبالوجود بالعرض ، فيكونان مجموعين بجعل واحد ،
 الا ان الاول بالذات والثاني بالعرض ، ومن جهة انتسابه بالذاتي انما كان جعلاً مركباً
 لانه تعلق لبالواحد فقط ، ولذلك كان هذا الجعل ايجاداً فلا يكون الجعل والايجاد
 متباينين . واما ان لا يكون على هذا الوجه ، بل انما كان المحمول مجعولاً بجعل آخر ،
 كالكتابة فيكون المتعلق بالجعل بالذات هو المحمول ، والاتصاف بالعرض ، والموضوع
 ابعد من ذلك . فيكون هذا ايضاً جعلاً مركباً ، الا ان يعتبر من حيث هو محمول ، غير
 ان هذا القسم انما يتحقق في الواحق التي لا يلزم الماهية بل انما يلحقها بعد ما كانت
 ماهية موجودة ، واما ان لا يكون محمولاً ، فهو على ضربين ، اما ان يحل ذلك الثاني
 في الاول ، فيكون الجعل انما تعلق بالثاني بالذات وبحلوله فيه بالعرض وبالمحل
 ابعد من ذلك ، وهذا ايضاً جعل مركب ، اذا اخذته لامطابقاً ، والا فلا ، فاذا لم يكن كذلك
 فلا يلزم ان يتعلق بالثاني بالذات بل قديكون ، فيكون قد تعلق به وله بالنسبة ، فان
 لم يكن فيكون قد تعلق بالنسبة بالذات وباتصافه بالعرض ، فيكون ذلك من هذه
 الجهة من القسم الثاني . وبالجمله ان الجعل اما ان يكون بسيطاً او مركباً ، ولما كان
 المتعاق بالجعل مطلقاً قديكون كلياً وقديكون جزئياً ، فيكون الجعل اما كلياً واما
 جزئياً ، فيكون جعل الجنس كانه جنس لجعل النوع ، وجعل النوع نوع للشخص ،
 فيكون جعل الشخص واحداً من جعل النوع والنوع واحداً من جعل الجنس ، فيكون
 الجزئي واحداً من الكلي ، فيكون الجعل اما جنسياً او نوعياً او شخصياً ، اذا تعلق
 بالذاتيات وما في ناساتها ، فكثرت له كثرة الجنس بالانواع ، والانواع بالاشخاص ،
 فاذا كان ذلك كذلك ، فيكون جعل الجنس والنوع والشخص بالذات او عرضياً ، اما
 عاماً ، او خاصاً ، فيرجع الى الكثرة الجنسية او النوعية او الشخصية اذ انسبت الى
 الافراد بالذات . فلي تذكر ما يبيانه في الوحدة والكثرة حتى تعلم النسبة . وهذه هي
 اقسام الجعل فافهم ، غير ان الجعل انما كان ككلمات وجودية بسيطاً كان او مركباً ،
 ليس له معنى مستقل كالاسماء ، بل انما كان معنى بالماهية وثنائياً بها . وبالجمله انما
 معنى بمتعلقه ، ولهذا اذا جرد عن المتعلق فلم يبق له معنى فيكون تابعاً للماهية في
 الاحكام ، فلا يكون هيئنا معنى ثالثاً في نفسه غير الفاعل والمفعول حتى يجري الاحكام

علیه ، كمايجرى على الفاعل والمفعول . كيفلا ؟ وقدلزمتم من ذلك شناعات كثيرة ، وقد يكون الفعل مشتقاً من مصدر صار معنى حرفياً كقولنا زيد يوجد كاتباً ، فاذا جرد من الكتابة فلم يبق معناه لان معناه انما كان رابطياً ، فاذا لم يكن للجعل معنى مستقلاً بل انما كان بالماهية الموجودة المعلولة فيكون موجوداً بالعرض ايضاً ، فلا يكون معنى يعرض لماهية المعلول كما يعرض البياض للجسم فصار الجسم ابيض ، بل اذ قد تتعلق بالماهية صارت موجودة . واما حديث اللوازم فنقول : ان اللوازم امان يكون لوازم الماهية من حيث هي هي ، فيكون الماهية علة تامة لها ، والا فليست لازمة للماهية من حيث هي مع قطع النظر عن الامور الخارجية ، فاذا كان الامر على ما وصفناه ، فماهية اللوازم انما تعلق بماهية الملزوم ، الا ان الملزوم مالم يجعل ، لم يجعل اللوازم ، ومالم يجعل موجوداً لم يجعل اللوازم موجوداً ، فماهية اللوازم المجعول الموجود متعلقة بماهية الملزوم المجعول الموجود ، ان كان في حيز الامكان ، فيكون هيناً جملان ، جعل متبوع ، وجعل تابع ، واما ان يكون لوازم لجعل الماهية ، وان كنا قد تكلمنا فيهما ، الا ان الفرق بينهما ان اللوازم للماهيات متعلقة بالماهية و جعلها جعل ثابته متعلق بجعل الاول ، بخلاف لازم الجعل ، فانه واحد مع الاول ، ولذلك الامر انما قلنا : للماهيات لوازم وخواص من تلقاء نفسها ، وان كانت يرجع الى الفاعل بوجه آخر كما صرحنا به^۱ .

(۱) درمسأله جعل واينکه مجعول بالذات چيست ، بايد دانست که بعد از اثبات اصالت وجود ، مجعول بجعل بسيط اصل وجود خارجي اشياست و مامعانی و مفاهيم نوعی و جنسی را از وجود انتزاع می کنیم ولی باحاط جهات و اعتبارات لازم وجود از ترکیب خارجي شيء از هاده و صورت و یا جنس و فصل مفاهيم متعدد و مغایر اصل وجود انتزاع می شود ، بنا بر این جعل به نفس ماهیات به تبعه تعلق می گیرد و از آنجایی که اثر جعل امری خارجي غیر مفهوم عقلي و ذهني است ، قهراً ، اشخاص اولاً و بالذات ، انواع و اجناس بحسب تحیل عقل به تبعه وجود مجعولند .

چون ملاک جعل امکان است ، اگر شيء دارای لازمی بود که از آن انفکاک پذیر نیست ، ناچار ، لازم به تبعه مجعول است ، این لازم مفهوم لازم وجود خارجي باشد ، مثل ماهیات کلیه ، و یا امری خارجي و از لوازم وجود خارجي ملزوم باشد در این اختلاف است که آیا بنا بر تعدد وجودی لازم و ملزوم ، دو جعل و دو ایجاد وجود دارد یا از باب عدم انفکاک بین لازم و ملزوم ، يك جعل کافی است با اینکه وجود متعدد است .

ملا محمد باقر سبزواری

(م - ۱۰۹۰ - ۵ ق)

- ۱۴ -

یکی از محققان علمای شیعه در ادوار بابرکت حکومت سلاطین صفوی، فقیه و اصولی نامدار و حکیم فاضل ملا محمد باقر خراسانی سبزواری، صاحب کتاب ذخیره و کفایه در فقه، و حواشی شفا، در حکمت و فلسفه است، که در لسان فقها بصاحب ذخیره و کفایه شهرت دارد و مدتی منصب شیخ الاسلامی دارالسلطنه اصفهان بسوی اختصاص داشت، و نزد شاهنشاه صفوی و وزیر عالم او خلیفه السلطان، بسیار معزز بود (۱).

از صاحب ذخیره بحرینی و فارسی آثاری در دست است که دلالت بر تسلط وی بر تحریر مباحث علمی بهر دوزبان می نماید. آثار فقهی او مورد استفاده محققان از فقها، و تعلیقات او بر شفا، روان و مشتمل بر افکار و عقاید قدما و متأخران، و حاکی از احاطه او بر

(۱) برخی از معاصران ما و جمعی قبل از عصر ما، از روی بی خبری و یا مناسب خوانی یا از روی عناد و لجاج و ابتلا به مرض روحی، علما و دانشمندان زمان صفوی را خلاصه دو فقهی عرب حله و جبل عامل نموده اند و گفته اند که در زمان صفویه بادی و حکما و اهل عرفان اصلاً توجه نشده است و بخصوص اهل حکمت و فلسفه و شعر و ادب در دربار صفویه و یا مجامع علمی آن زمان مقام نداشته اند، و حال آنکه بزرگترین حکما و مرفا و متألهان در ایر عصر بوجود آمده اند و ما در صدد برآمده ایم که آثار این اکابر را بقدر استعداد خود در دسترس دانشمندان قرار دهیم تا معلوم شود که بهترین آثار فلسفی و عرفانی در عصر صفویه بوجود آمده است و این فلسفه بی که رشته آن تا بدین زمان متصل شده است اصل و اساس آن در عصر صفوی پی ریزی شده است و اصولاً عظمت ایران در همه جهت بعد از دوران اسلامی بدست توانای سلاطین مقتدر و نامدار این سلسله بظهور پیوسته است.

مباحث فلسفی است، و در تقریر معضلات شفا و توضیح مشکلات این کتاب، سومند و دلالت بر پختگی و ورزیدگی مؤلف در حکمت مشایی می‌نماید، و نیز از احاطه او حکایت نماید به افکار و عقاید تابعان شیخ رئیس مثل دوآنی و دشتکی و خفّری و فخری و دیگران.

سبزواری در علوم نقلی از تلامیذ مشهور ملا محمد تقی مجلسی اول و شیخنا البهائی و ملا حسنعلی شوشتری، و در فلسفه از شاگردان حوزه درس حکیم نامدار، میرابوالقاسم فندرسکی و از معاصران آقا حسین خوانساری مشهور به محقق خوانساری، استادالکل فی‌الکل و محدث علیم و فقیه و عارف متأله و مفسر معروف ملا محسن فیض کاشانی است و با معاصر خود آقا حسین مفاوضات علمی داشت که در برخی از این مباحث آقا حسین متضلع‌تر بنظر می‌آید ولی حواشی او بر شفا شاید بهتر از حواشی آقا حسین باشد با این ملاحظه که در هردو حاشیه فتوحات علمی و تحقیقات ارزنده که محصل را بغیر آنچه که متداول در افواه والسنه است راهنمایی نماید دیده نمیشود، و مطالب تحقیقی این قبیل آثار فلسفی، مناقشات و بیان احتمالات متعدد در دلالت الفاظ حکمی و تعبیرات فلسفی است که بیشتر حکایت از انس ذهنی مؤلف به نقلیات و غور در ظواهر الفاظ و انغمار در حوالی دلالت ظواهر کلمات بر مدالیل و معانی عرفی نماید، نه عبور از ظواهر به بواطن، و احاطه به مراتب و مقامات، و بیان مطالب تازه و تأسیس قواعد و مبانی.

محقق سبزواری در حواشی خود زیاد به نقل مطالب حواشی آقا حسین و تعلیقات آخوند ملاصدرا می‌پردازد، و از خوانساری به بعضی از اعلام -ایده‌الله تعالی- و از ملاصدرا به -بعض‌الفضلاء- تعبیر مینماید، و نوعاً مناقشات آقا حسین را بر مباحث تعلیقات ملاصدرا در حواشی خود نقل و در برخی از موارد، از مناقشات آقا حسین بر ملاصدرا جواب میدهد و گاهی، اشکالات او را تقریر می‌نماید و این دو دانشمند با آنکه زیاد به تریف مطالب تعلیقات ملاصدرا بر شفا پرداخته‌اند، ولی تأثیر آراء و عقاید آخوند در افکار آنان واضح و نمایان است و در حل کثیری از معضلات از حواشی ملاصدرا استمداد نموده‌اند، لهذا حواشی آنان بر قسمت آخر شفا که صدرالمآلهین بر این قسمت حواشی نوشته‌است کمتر و عدم حضور افکار آخوند در این قسمتها محسوس و آشکار است.

سبزواری با آنکه از محققان در علوم نقلی محسوب میشود و بواسطه ملئیت او در

اجتهاد و معروفیت او در مقام زعامت دینی و تدریس فقه و اصول، اوقات او مستغرق بود و بحق از اکابر فقها و اصولیون در دوران تشیع محسوب میشود، با این وصف، در انواع فنون عقلی بخصوص حکمت الهی، از مدرسان عالی مقام عصر خود بشمار میرود و به تدریس حکمت و فلسفه و تفکر در مسائل حکمی رغبت و اشتیاق زیاد داشته است، و مثل برخی از اکابر، برای تقرب بجهال از عقلیات و الهیات هرگز اعراض ننموده و تا آخر حیات ظاهری خود یکی از مواد درسی او فلسفه و الهیات بود و تحریر همین حواشی و نیز حواشی آقا حسین بر شفا و دیگر آثار فلسفی دلالت بر علاقه شدید آنان بمباحث عقلی مینماید، و این خود دلیل است بر اینکه جامعیت در علوم عقلی و نقلی از خواص علمای دوران صفویه است.

نسخه عکسی مورد استفاده حقیر از حواشی این دانشمند بزرگ، نسخه کتابخانه مجلس شورای ملی است که اجزاء زیادی از این نسخه، بخط شریف مؤلف تحریر میباشد.

این دانشمند بسیار با ذوق و خوش محضر و متخلق بخلق و صفات ملکوتی بود، بادیات فارسی احاطه کامل داشته است و به فارسی بسیار زیبا، مطلب می نوشته است در فنون ریاضی ماهر و دارای طبع شعری (۱) روان بود نگارنده از حواشی این عالم بزرگ بر کتاب شفا دو قسمت را انتخاب نمود، یکی تعلیقات او بر اول کتاب، در بیان حقیقت موضوع علم فلسفه چه آنکه این عالم فاضل این مسأله را مفصل تقریر کرده است و متعرض مطالب ملاصدرا نیز شده است.

قسمت دوم مشتمل است بر چند طفحه از تعلیقات او بر برخی از مباحث غل و معلولات، در تعریف ابداع، یعنی تأییس شیء از عدم مطلق و چند مسأله مربوط باین مبحث و تحقیق در این کلمه قدسیه که (الممكن من حيث ذاته ليس ومن وجوده شيء) استحقاق (۲)

(۱) اغلب و اکثر فقها و حکمای دوران صفوی دارای طبع شعر بودند و از بیشتر آنان دیوان شعر و یا اشعاری باقی مانده است و دانشمندان حوزه اصفهان همه جامع فنون مختلف بودند و در مقام تحصیل بیک یا دو فن از فنون علمی قناعت نکرده اند.

(۲) اصولاً تحقیق در این مسأله (الممكن من جهة ذاته ليس...) از عوصات است و در بین متأخران کمتر کسی را می توان یافت که اصل مسأله حدوث ذاتی را درست تقریر نموده باشد اغلب در پیرامون این مسأله در وادی حیرت قدم زده اند، محقق دوانی در این مبحث مطالبی اظهار داشته است، و بعضی براسطه عدم غور در این مبحث در نطفه حدوث دهری افتاده اند، از صدر المتألهین اشاراتی لطیف در این باب دیده میشود و آخوند ملا عبدالکریم نیز در این مبحث دقت فرموده اند و در بین متأخران آقا علی مدرس در مقام تحریر و تقریر کلام صدرائیه التحقیق بحق داد سخن داده اند و در حواشی اسفندی در این مسأله غور نموده اند.

عدم در ممکنات بحسب اصل ذات چه معنا دارد ، وعدم ممکن معلول در مرتبه ذات علت مفیض وجود ممکن یعنی چه و بیان برخی از مشکلات دیگر که در این مباحث و امثال آن می توان بمقام علمی اهل علم پی برد .

اغلب اهل تحقیق درمسأله حدوث ذاتی دراضطراب واقع شده اند و کلام شیخ در اشارات و شفا در نهایت اجمال است و مادر جای خود بیان نموده ایم که مراد از عدم ذاتی ممکن که در مرتبه ذات آن متحقق است ، عدم سلبی بسیط است و عدم عدولی است که مثل وجود از لواحق ماهیات است و سلبی که مفهوم است ازلیست اگرچه از لواحق ذات و مغایر آن میباشد، اما بنحو و عنوان سلب و رفع لحاظ شود نه بعنوان تحقق و ثبوت . و فرق است بین سلب عدولی و اثباتی و سلب بسیط که بعنوان سلب و رفع منظور گردد .

لذا قلنا : از آنجایی که علت وجود ماهیت ممکن ، در مقام ذات ماهیت معلول (نه وجود آن) منظور نشود، اثر آن که وجود معلول یعنی وجود محمول بر ماهیت باشد نیز در مرتبه ماهیت متصور نمیشود . پس ممکن در مرتبه ذات هرگز وجود ندارد ، نه از خود ، و نه از علت ، پس نه وجود دارد و نه عدم ، یعنی عدم از ناحیه غیر که از لواحق ماهیت و متأخر از آن میباشد که عدم عدولی و اثباتی باشد نه عدم سلبی بمعنای سلب بسیط تحصیلی که مفهوم لیس مطلق است و این عدم است که ذاتی ممکن و ملاک حدوث ذاتی است و بر ممکنات سبق ذاتی سابق است و قدم ذاتی در مقابل آن واقع است و این عدم ذاتی و نحوه تقدم آن بر جایزات الوجود و اصولاً تصور مفهوم آن خالی از صعوبت و غموض نیست .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة على خير خلقه محمد وآله الطاهرين .
اما بعد فان كتاب الإنهيات من الشفاء مما قد كثرت مراجعة المحصّنين اليه ،
ر طال نظر العلماء في مباحثه ، و الاشتغال بمطالبه ، و التدبر في دلائله ، و قد
علق عليه غير واحد من الفضلاء و الأذكياء شروحا و تعليقات مع الاهتمام شرحاً ،
او جرحاً ، فرأيت ان ارتب حواشي و تعليقات عليه قاصداً بذلك تبين اغراض
مباحث الكتاب ان مست الحاجة الى تفسير و تبين ، و الزمت على نفسي انّه ان
وصلت الى اعتراض من صاحب شرح او تعليق ، اندبر فيه قاصداً طلب الحق ، ساعياً
في ازالة الهوى عن انفس ، مراعيلاً للانصاف ، مجانباً للاعتساف . فان الى الله الرجعى ،
و اليه المنتهى ، فان وجدته حقاً و صواباً اعترفت بذلك تصريحاً و ان كان
لنفسى فيه نظر و تأمل اشرت الى ذلك .

و شرطت على نفسي انّه اذا كان بعض ما فى الكتاب مخالفاً لما اعتمد و اعتقده ،
لم اتعرض لبيان ذلك و تحقيقه ، فان الغرض بيان اغراض صاحب الكتاب و تفسير
مقاصده ، و الشرح غير الجرح ، و التفسير غير الرد و النقد . فان عثر بعض
الناظرين فى هذا التعليق على عثرة و هفوة فليعذرني و ليغفرني ، فاننى معترف
بقلة البضاعة ، مقتر بقصور الباع فى الصناعة ، و اعلى الله التوكل فى كل حال
وهو المستعان فى المبدأ و المآل .

قوله: «انتيته» في بعض النسخ^١ انتيته بالنون يعني^٢ حقيقته او وجوده
و في بعضها بالياء يعني تبين انّه اى علم هو . ٤
قوله: «من معانى العالم^٣ المنطقية . . .» لعل المراد بالمعاني ، معانيها
التصورية والتصديقية .

قوله: «و ذكر ان^٤ النظرية . . .» (الى آخره) ذكر ذلك في اوائل المنطق
حيث قال : اننى اتعرض في الفلسفة ان يوقف على حقايق الاشياء كلها على قدر
ما يمكن للانسان ان يقف عليه ، والاشياء الموجودة اما اشياء موجودة في الاعيان ليس
وجودها باختيارنا وفعلنا ، و اما اشياء وجودها باختيارنا وفعلنا .
و معرفة الامور التي من القسم الاول يسمى فلسفة نظرية ، و
معرفة الامور التي من القسم الثاني يسمى فلسفة عمالية ، والفلسفة النظرية انما
الغاية فيها تكميل النفس بان يعلم فقط ، والفلسفة العملية انما الغاية فيها
تكميل النفس لابان يعام فقط ، بل بان يعلم ما يعمل به فيعمل ، والنظرية غايتها
اعتقاد راي ليس يعمل ، والعملية غايتها معرفة راي هو في عمل ، فالنظرية
اولى بان ينسب الى راي .

قوله: «لحصول^٥ العقل بالفعل . . .» يعني كون النفس عالمة بجميع الاشياء
التي ذكرها بالفعل . و يحتمل ان يكون المراد به العقل المستفاد ، او العقل بالفعل
بالمعنى المعروف . وتفسيره بحصول الامر الذي به يصير الانسان من حزب الملائكة
العالويين لا ينطبق على المقصود من كلام الشيخ^٦ .

(١) في جميع النسخ التي رأيناها ، انيته بالنون وكذا في النسخ التي قام عليها التحقيق
لطبع الشفاء في القاهرة بمناسبة ذكرى الألفية للشيخ الرئيس .

(٢) كتاب الشفاط القاهرة الهيات ١٣٨٠ هـ ق ص ٣ كتاب شفاط ص ٢ ط طهران ١٢٨٢ هـ .

(٣) شفاط ق ه ص ٣ شفاط ع طهران ص ٢ .

(٤) ط ق ص ٣ ط ط ص ٢ .

(٥) شفاط ق ه ص ٤ ط ك طهران ص ٢ ، ٣ .

(٦) وما ذكره المحشى بقوله: وتفسيره : بحصول الأمر الذي . . . لا ينطبق . . . ليس على
ما ينبغي ، لأن النفس عند اتصالها بالعقل الفعال تصير من حزب الملائكة وتدخل في جمع الصور
العارية عن المواد وبالأخرة يدخل في حزب الملائكة المقربين فيعبر عالماً عقلياً مضاهياً للعالم
العيني فيرتسم في نفسه هيئة الوجود على ما هي عليها (ج ل) .

قوله : «بأنّها اعمالنا» انها بفتح الهمزة او بكسرهما يعنى وجودها^١ .
 قوله : «فى كَيْفِيَّةَ عَمَلٍ او كَيْفِيَّةَ^٢ مبدء عمل . . .» لعل المراد بمبدء العمل ،
 الملكات التى تصير مبادئ للاعمال . و يحتمل ان يكون المراد ، الآلات والادوات
 التى يتوقف عليها بعض الأعمال ، فانّها مبادئ بوجه ما .
 قوله : «يطالب فيها اولا استكمال القوة النظرية . . .» الطالب الإستكمال ، هو
 الانسان او النفس . والمراد بقوله : «اولا . . .» ابتداء ، كما هو الظاهر ، او اولا
 وبالذات ، و بقوله ثانياً ، مقابل اولاً ، و كل علم يحصل للقوة النظرية يحصل
 لها به كمال ما . والمقصود انّ الفلسفة العمائية هى التى يطلب فيها نفس الانسان
 استكمال القوة النظرية بحصول العلوم المذكورة . يعنى بطلب الجهة الخاصة
 من كمالها اولا يحصل ثانياً من العلوم الخاصة المذكورة . استكمال القوة العملية
 و قوله : يحصل . بالتخفيف ، او بالتشديد . والذى يلزم من ظاهر الكلام المذكور ،
 ان يكون كمال القوة العمائية غاية للعلوم الخاصة المذكورة ، او لبعض جهات
 كمال القوة النظرية ، و لا فساد فى ذلك و ان قلنا ان القوة النظرية اكمل من
 القوة العمائية .

قال بعض الفضلاء^٣ رحمه الله تعالى : «كون هذه العلوم كمالاً للقوة النظرية
 محل تأمل بوجهين ، احدهما : ان كل ما يعلم ليعمل به يكون غايته نفس العمل . و
 غاية غايته هي هنا حصول مائة العدالة للنفس ، و هى امر عديم ، والمطلوب فيه
 امران ، الاول : عدم انفعال النفس عن مقتضيات القوة الشهوية و الفضيبية و
 الودميّة ، املا يزاحم العقل النظرى فى تحصيل كمالاته ،

والثانى : حصول هيئة استعلائية للنفس على البدن و قواها ، ليستعملها
 على وفق المصاححة فى طريق الهداية و اصابة الحق ، فالاول لكونه عديماً لا يكون
 كمالاً لشيء ، و ان كان نافعا و الثانى كمال للقوة العملية لا للقوة النظرية .

(١) شفا ق قاهره ص ٢ وطبع تهران ص ٢ ، ٣ .

(٢) شفا ط قاهره ص ٣ ، طهران ص ٢ ، ٣ .

(٣) مراده (قده) من بعض الفضلاء ، هو الحكيم النحرير مبدى المتألهين ، قال تورا الله
 ضريحه و قدس الله لطفه فى تعاليقه المباركة على الشفاء (ط طهران ، ص ٢ ، ٣ ، ٤) .

و نانیهما انه یازم علی ما ذکره استکمال العالی لاجل السافل خدمة له وان یكون کمال السافل غاية لکمال العالی» انتهى .

قوله : «کل ما یعلم^١ لیعمل به یكون غایتہ نفس العمل . . .» ان اراد ان کل علم یتعلق بالعمل غایتہ منحصرة فی العمل ممنوع و ان اراد غیر ذلك لا ینفع . و قوله : «و هی^٢ امر عدمی . . .» ممنوع لان الماکة کیفیة موجودة و ما ذکره فی وجه التامّل ثانیاً یظهر جوابه مما ذکرنا فی تفسیر المتن .

قوله : «الإشارة^٣ جرت فی کتاب البرهان من المنطق . . .» حیث قال فی سابع ثانیة البرهان : و اما الذی عمومہ عموم الموجود و الواحد ، فلا یجوز ان یكون العلم بالاشیاء التي تحته جزء من علمه ، لأنها لیست ذاتیة له علی احد وجهی الداتی ، فلا العلم^٤ یؤخذ فی حد الخاص ، و لا بالعکس . بل یجب ان یكون العلوم الجزئیة لیست اجزاء منه .

و لان الموجود والواحد عامّان لجميع الموضوعات ، فیجب ان یكون سائر العلوم تحت العلم الناظر فیهما . و لانه لاموضوع اعم^٥ منهما ، فلا یجوز ان یكون العلم الناظر فیهما تحت علم آخر . و لان مالیس مبدءاً لوجود بعض الموجودات دون بعض بل هو لجميع الوجود المعاول ، فلا یجوز ان یكون النظر فیہ فی علم من العلوم الجزئیة ، و لا یجوز ان یكون بنفسه موضوع علم جزئی ، لانه یقتضی نسبة الی کل موجود ، و لاهو موضوع العلم الکلی العام لانه لیس امراً کلیّاً عامّاً ، فیجب ان یكون العلم به جزء من هذا العلم .

و لانا وضعنا ان من مبادئ العلوم مالیس بینا بنفسه ، فیجب ان یمین فی علم آخر ، اما جزئی مثله ، او اعم^٦ منه . فینتهی لامحالة الی اعم العلوم فیجب ان یكون مبادئ سائر العلوم ، یتّضح فی هذا العلم . فإذک کان یكون جمیع العلوم یمرّهن علی قضایا شرطیة متّصلة انّه مثلاً : ان کان الدائرة موجودة ، فالمثلث الفلانی^٧ کذا ، او المثلث موجود ، فاذا صیر الی الحکمة الاولى تبین وجود المقدم ، فبرهن ان المبدء کالدائرة مثلاً موجود ، فحینئذیم^٨ برهان ان

(١) والقائل صدر الحکما علی ما نقله (ب) ای صدر المتألّهین .

(٢) ای صدر المتألّهین .

(٣) شفا ط ق ٥ ص ٥ ، ططص ٢ ، ٣ .

ما يتلوه موجود ، فكان عاماً من الجزئية ، لم يبرهن على غير شرطى» انتهى .
 قوله : « و ليس ^١ و لافى شىء ، منها اثبات الإله تعالى ... » يعنى ليس فى شىء من مسائل تلك العلوم مسألة يكون فيها اثبات وجود الإله تعالى ، لأن ذلك لو كان انما يتصور على وجوه : منها ، ان يقال بعض الموجود اله و ليس هذا من مسائل بعض تلك العلوم اذ ليس محمول المسألة من العوارض الذاتية لشىء من موضوعات تلك العلوم ، و لا يوجد ايضاً فى موضوعها ما يعتبر فى موضوعات مسائل تلك العلوم او يقال كل موجود اما واجب او ينتهى الى الواجب ، و ذلك بناء على ان الكاية معتبرة فى المسائل البرهانية . او يقال كل ماهية وجودها زائدة عليها ، محتاجة فى وجوه الى الواجب . و منها ، ان يقال : الإله تعالى موجود ، و هذه الوجوه كالسابق فى الحكم ، و وجهه يستفاد من الحكم المذكور فى الوجه السابق .

و قال بعض الفضلاء ^٢ فى هذا المقام : « و فيه نظر ، لأن الطبيعيين يبحثون عن اثبات الإله جل ذكره - من طريق الحركة ، و انه لا بد ان ينتهى المتحركات الى محرك غير متحرك غير متناهى القوة دفعاً للدور والتسلسل ... » و بما ذكرنا فى تفسير كلام الشيخ يندفع هذا السؤال ، لأن هذه المسألة ان اخذت على وجه يكون مسألة طبيعية ، لا يكون فيها اثبات الإله تعالى بالفعل ، و ان كان ذلك بالقوة لم يقدح فى العرض ثم قال هذا الفاضل فى الجواب : ان المراد ان اثبات الإله تعالى بحسب وجوده فى نفسه ليس مطلوباً فى غير هذا العلم ، و انما يبحث الطبيعى عن اثبات مبدء للحركة غير متناه قوة التأثير ليس بجسم و لا جسمانى . لأنه يبحث عن احوال الجسم بما هو متحرك ، و عن مبدء حركة الغير المتناهي ، فليس مطلوبه اثبات وجوده فى نفسه ، بل وجوده للحركة والمتحرك من حيث هو متحرك ، فاین هذا المطلوب من ذاك ؟ و ان لزمه بالعرض من جهة ان وجوده الشىء لغيره ، يستلزم وجوده فى نفسه ، و هذا اولى فى الاعتذار من الذى سيدكره الشيخ والحاصل ان وجود الواجب فى نفسه ليس مطلوباً فى شىء من العلوم الا هذا العلم» انتهى (كلام صدر الحكماء الالهيين فى

(١) شفا ط ق ص ٦ ، ش ط ط ه ص ٤ .

(٢) صدر المتألهين حواشى شفا ط طهران ص ٤ ، ٤ .

تعالیقه المبارکة)

و قال بعض الاعلام - ايده الله - فيه^١ نظر ، اما في السؤال فلان اثبات ان المتحركات لا بد لها من الانتهاء الى محرك غير متناه التأثير ليس من اثبات الإله تعالى في شيء ، اذ لا بد ان يكون معنى مأخوذاً في الاله تعالى من وجوب الوجود ، او كونه خالفاً للممكنات كلها او ما يشبه ذلك ، و ظاهر ان شيئاً من ذلك لا يثبت في البحث المذكور ، و كون ذلك المحرك منحصرأ في الواقع في الإله تعالى غير مجلد ... انتهى .

والمذكور في الشفاء في الطبيعيات : ههنا محرك اول غير متحرك . و لعل المراد بالاول مالا علة له ، و كان لفظ الاول سقط من كلام السائل ، لكن الاولى للسائل ان يتمسك بما ذكره الشيخ في الطبيعيات في فصل في انه ليس بالحركة والزمان شيء ، يتقدم عليهما الاذات الباري تعالى ... الى ان قال : و ان ذات الباري هو قبل كل شيء» ثم قال بعض الاعلام بعد الكلام السابق : «و اما في الجواب ، فلان المطلوب في الإلهي ايضاً ليس اثبات الوجود في نفسه لواجب تعالى ، بان يكون المسألة ان الواجب موجود ، بل المطلوب ثبوت الوجوب للموجود ، بان يكون المسألة بعض الموجود واجب مثلاً على ما سيجيء مفصلاً و حينئذ لا فرق بين البحث الطبيعي و الإلهي ، اذ في كل منهما لا يكون المطلوب بالذات اثبات الوجود للواجب ، لكن يلزم بالعرض . و يمكن ان يقال : ان في الإلهي و ان كان بحسب ظاهر المسألة ان الموجود واجب ، بناءً على ان موضوع العلم ، الموجود ، و لا بد ان يكون الأمر كذلك على ما سيظهر مشروحاً ، لكن لاشك ان الفرض الاصلی اثبات الوجود للواجب ، بخلاف البحث الطبيعي ، لان الفرض الاصلی منه ليس اثبات الوجود للواجب في نفسه ... انتهى .

و عندي ان هذا الاعتراض مناقشة لفظية لان الذي يظهر من كلام المجيب ان الذي ليس من وظيفة غير هذا العلم اثبات الإله تعالى بحسب وجوده في نفسه و هذا كما يصدق على قولنا : الإله موجود ، يصدق على قولنا بعض الموجوداته ،

(١) مراده (قده) من بعض الأعلام معاصره التحرير الفاضل الخونساري المعروف عند الفقهاء بالمحقق الخونساري (آقا حسين) في حواشيه على الشفاء .

وكذا قوله : اثبات وجوده في نفسه . . .

ثم قال «أيده الله تعالى»: لا يخفى ما في قوله : من جهة الله وجود الشيء لغيره يستلزم وجوده في نفسه، لأن ثبوت الشيء للشيء، لا يستلزم ثبوت الثابت، فالصواب ان يقال : ان كون المتحرك ذا مبدا ، يستلزم وجود المبدء في نفسه» انتهى .
ويمكن ان يقال : ليس مقصوده من قوله : وجود الشيء لغيره . ، ثبوت الصفة للموصوف ، بل المراد ان كون الشيء متعلقاً بشيء يستلزم وجود المتعلق ، كما اذا قيل زيد له غلام حسن . فقال قائل كون غلام حسن لزيد يستلزم وجود الغلام، فرجع الكلام الى ما استصوبه .

و ان شئت قلت : اذا قيل المتحرك له مبدء فان كون له مبدء صفة من مقولة الاضافة ، فلا بد من ثبوت اضافة اخرى ، و هو ان يكون مبدء للشيء ، والكون مبدء للشيء، يستلزم وجود المبدء الذي هو المضاف المشهورى ، و يكون المراد بقوله: وجود الشيء لغيره كون الشيء منسوباً و مضافاً الى غيره .
قوله: «ولا يجوز ان يكون ذلك . . .» يعنى لا يجوز البحث عن اثبات الإله في غير هذا العلم و كان تامّة .

قوله : «لاصول^٢ . . .» اللام للتعامل ، و ليست للصلاة للتأمل ، اذ الظاهر ان التأمل لا يتعدى بالكلام . والمراد من الاصول ان المطلوب في كل علم اثبات الاعراض الذاتية لموضوعه ، و ان العرض الذاتى ما يلحق الشيء لذاته ، او لما يساويه ، و ان موضوع المسألة اما نفس موضوع العام ، و اما نوع منه ، و اما عرض ذاتى لله الى غير ذلك .

قوله : «ويكون البحث عنه من وجهين . . .» لما انتهى الكلام الى ثبوت ان البحث عن وجود البارى في هذا العلم ، ذكر ان البحث عن البارى في هذا العلم ليس مختصاً بالبحث عن وجوده فقط ، بل كما يشمل البحث عن جهة وجوده يشمل البحث عن صفاته ايضاً ، حتى لا يتوهم الاختصاص ، و مع ذلك فيه فائدة اخرى ، و هو ان الشيخ تصدى للاحتجاج على ان الموضوع لهذا العام ليس انسيّة

(١) ش ط ق ه ص ٦ ، ط ط ه ص ٤ .

(٢) ط ق ه ص ٦ ، ط ط ه ص ٤ .

الله تعالی، یعنی وجوده بان موضوع کل علم هو امر مسلّم الوجود فی ذلك العلم، و بین ان وجود الواجب انّما یثبت فی هذا العلم دون غیره، فلا یكون وجوده مسلّم فی هذا العلم، و كان اللازم علیه ان یثبت ان اثبات وجود الوجود مختص بهذا العلم، حتی یثبت ان الإنشیّة لیست موضوعة لهذا العلم، لئلا یکن للواجب وجود زائد علی انیته التی هی عین ذاته، فاذا ثبت ان البحث عن وجوده مختص بهذا العلم، ثبت ان البحث عن وجود انیته مختص بهذا العلم، لكن اراد سدّ سبیل و هم الواهم من جهة اخرى. فقال هذا الكلام و یستفاد منه ان وجود الواجب اما ان یكون عین انیته ام لا؟ و یثبت المطلوب علی الاول و علی الثانی ایضاً حیث ان البحث عن صفات الواجب ایضاً مختص بهذا العلم. فما ذكره بعض الاعلام ایّده الله تعالی ان هذا حشوفی البین و لا محصل له و استصوب اسقاطه من البین غیر مستقیم عندی.

قوله «و سنبین لك ایضاً عن قریب» (الی آخره) عن بعض العلماء^٢ أنّه قال تراى علیه ایراد ان ظاهران اولهما، ان موضوع هذا العلم الموجود كما سنقرره فمالم یعلم كونه موجوداً لم یكن البحث عنه فی ذلك العلم.

و ثانیهما. ان البحث عن وجوده بحث عن كونه داخلاً فی موضوع الفن، و مثل ذلك لا یكون من مسائله. قال و بعض المعاصرين اجاب عنهما بان البحث عن وجوده انما هو لحمله علی الموجود المطابق بمعنى ان بعض الموجود واجب.

و اقول: لیس شیء من الإیرادین بشیء، لالما اورده من الجواب، فانه غیر صواب. والصواب ان مسائل العلوم سیّما البرهانیه یجب ان یكون کلیّة ضروریة كما تقدم فی کتاب البرهان، بل بما قررنا و حررنا فی ریاض الرضوان^٣ فانا اوضحنا فیها ان اثبات الواجب من تقاسیم الوجود و دلائل اثباته تعالی مع ثبوت الممكنات تفید صحة تقسیم الوجود الی الواجب و الممكن، فكانه قیل: ان الموجود منقسم

(١) ش ط ق ه ص ٦، ط ط ه ص ٤، ٥.

(٢) غیاث الدین منصور.

(٣) ریاض الرضوان مما ألفه الحکیم الاعظم المنصور من ملکوت السماء

الى الواجب والممكن ، و كل موجود اما واجب او ممكن . ولا يخفى ان دلائل اثباته تعالى مع ظهور ثبوت الممكنات يفيد صحة تقسيم الموجود الى الواجب والممكن وبهذا يندفع هذا وإيراد آخر اقوى مما مضى و هو انه لا يجوز ان يكون موضوع هذا العام محمول المسألة ...»

و اعترض عليه بعض الاعلام^١ «أيده الله تعالى» بوجه : منها ، ان ما ذكره انه يقرر في البرهان ان مسائل العلوم لابد ان يكون كلية ضرورية فهو خلاف الواقع ، بل الشيخ صرح بان المسألة يمكن ان يكون جزئية ، نعم لا يمكن ان تكون شخصية ، والضرورية ايضا غير ضرورية ، بل يفهم من كلام الشيخ ان المبرهن ينتج الضروري من الضروري ، و غير الضروري من غير الضروري» . و ما ذكره من انه يفهم من كلام الشيخ لا يحضرني و لا تذكره .

و منها . ان ما ذكره من اثبات الواجب من تقاسيم الوجود ان اراد الله ليس من مسائل العلم ، فبطلانه ظاهر ، و ان اراد الله من المسائل و حاصله تقسيم الوجود الى الواجب والممكن بعد ثبوت الممكن ، لتكون المسألة ان الموجود منقسم الى الواجب والممكن ، فهذه القضية طبيعية : و هو يناهى ما ذكره من ان المسألة لابد ان تكون كلية . و لو قيل : حاصله ان كل موجود اما واجب او ممكن ، كما يشعر به سياق كلامه ، ففيه ان هذا ترديد . و ظاهر ان من هذا الترديد لا يلزم اثبات الواجب ، فلا بد بالآخرة من ان يرجع الامر الى ما قاله المجيب المذكور ...» .

و لعل غرضه ان في مبادئ الفصول و المباحث البرهانية قد يكون تقسيمات قد تتعلق الغرض العلمى بها ، و باقامة البرهان عليها . ولا يسمى ذلك مسألة بحسب الاصطلاح ، فلوا التزام ان اثبات الواجب من هذا القليل ، كان ابطاله لا يخلو عن اشكال ولا يتوجه اليه النظر .

و اما قوله كل موجود فهو اما واجب او ممكن ... فلعل مراده بان الممكن المحتاج الى الواجب ، او اخذ في معناه هذا ، او قيده بذلك ، فسقط من قلم

(١) وهو الفاضل الكامل في الفلسفة والمحقق النحرير في الفقه والأصول .

النَّاسِخَ ، و حينئذ يصح و يلزم من هذا الظاهر اثبات الواجب .

و منها ، تجويز ارجاع كلام المجيب بما ذكره و عندى فيه بعد شديد .
و منها ، ان الايراد الآخر الذي ذكر انه اقوى مما مضى ليس لعدم الجواز المدعى فيه وجه بحسب الظاهر سوى ما ذكر في الايراد الاول او الثانى ، فليس على هذا الايراداً عليحدة فضلاً عن ان يكون اقوى منها . . . »

و فيه ، ان تعليل عدم الجواز في الوجه الاخير ان محمول المسائل يشترط فيه ان لا يكون نفس موضوع العلم ، و ههنا ليس لذلك ، و ليس المذكور في الايرادين هذا .

قوله : « اذ قد تبين لك من حال هذا العلم . . . » عن بعض العلماء انه يترأى على هذا في بادى النظر ايراد ، و هو انه : ان اراد بالبحث عن المفارقات جعل المفارقات موضوعة و اثبات انعوارض انذائية لها على ما هو المشهور عند الجمهور من معنى البحث عن شىء ، لم يكن المطلوب لازماً و التلازم خلاف المدعى ، و ان اراد بالبحث عنها اثبات وجودها ، كما يشعر به قوله : ان البحث عن وجوده (الى آخره) ظهر ما لا يناسب ، لان المحصل حينئذ ان اثبات وجوده لا يكون الا في هذا العلم ، لانه مفارق ، و قد اثبت في الطبيعى انه موجود مفارق ، و هذا كما ترى .

و اعترض عليه بعض الاعلام بانّه لا يلزم ان يؤخذ في المقدمة الاخيرة الوجود حتى يصير الكلام غير مناسب ، بل يكفى ان يقال ان فى هذا العلم يبحث عن وجود المفارق و قد لاح من الطبيعى ان الإله تعالى مفارق ، فيكون البحث عن وجوده فى هذا العلم ، و على هذا لا يكون غير مناسب اصلاً . على انه لو اخذ الوجود ايضاً لما كان فيه محذور ، لانه سيقتذر الشيخ عن وقوع هذا البحث في الطبيعى ، و انه بالعرض ، فلا يضّر ما هو المقصود . . . » ، و هو متّجه .

قوله : « كماها ممكن . . . » بالجر تأكيداً للموجودات ، و بالرفع - تأكيداً للأسباب ، و قوله اربعتها بالرفع .

قوله : « لا واحداً منها . . . » و فى بعض النسخ : الا والصحيح الاول ،

(١) ش ط ق ه ص ٧ ، ط ه ص ٥ .

(٢) شفا ط قاهره ص ٧ ط ك طهران ص ٥ .

ینافی الباقي . قوله لكن النظر في الاسباب كلها ، من غير تخصيص . و قوله بما هي كل واحد من الاربعة . و قوله من جهة ان^١ هذا فاعل ، و معنى قوله : لا واحد منها ، اي لا واحد بخصوصه من الاربعة ، اي واحد كان و وجه . قوله : الذي لا يمكن القول به ، ان^٢ه لا مجال لتوهم كون خصوص واحد منها موضوعاً سوى الإله تعالى شأنه من حيث الإنيَّة ، و قد ابطله . و يحتمل ان يكون المراد بقوله : لا واحد منها الذي لا يمكن ، الإله من حيث الإنيَّة ، فان^٣ه قد ابطله ، لا كونه موضوعاً من جهة اخرى .

قوله : مثل^١ الكلى و الجزئى و القوة (الى آخره) لانها لا تعرض للاسباب من جهة كونها اسباباً و مع ذلك لا تختص بالاسباب بل تعرض لغيرها ايضاً . قوله : «ثم من البين^٢ الواضح . . .» دليل ثان على ان ليس الموضوع لهذا العلم ، الاسباب من حيث هي اسباب ، هي اسباب ، والفرق بينه و بين السابق ، ان حاصل السابق ان هذا العلم على الوجه الذي رتبته القوم ، و دونوه؛ يبحث فيه عن الامور التي ليست اعراضاً ذاتيةً للاسباب من حيث هي اسباب ، فلا يكون موضوع العلم الاسباب من هذه الجهة . و حاصل الثانى ليس فيه تعرض بانهم يبحثون عن الامور المذكورة فى هذا العلم ، بل حاصله : ان مثل الكلى و اخواته فى نفسها بحيث يجب البحث عنها ، و ليست من الاعراض الخاصة بموضوعات علوم اخرى ، حتى يبحث عنها فيها ، فيجب ان يبحث عنها فى هذا العلم .

و بعض الفضلاء^٣ جعل هذا الكلام دليلاً ثانياً ، و قرره بوجهين ، مرجع واحد منهما الى الوجه الاول الذى ذكره الشيخ ، و واحد الى الثالث . و بعض الاعلام^٤ «ايده الله» نقل الوجهين المذكورين عن الفاضل المذكور و اعترض عليه بما ذكر . ثم قال : والصواب ان هذا ليس وجهاً ثانياً ، بل هو من هو من تنمّة الوجه الاول و الغرض دفع سؤال يورد عليه اما بان البحث عن

(١) ش ط ق ه ص ٧ ، ط ه ص ٨ ط ك طهران ص ٥ .

(٢) شفا ط ك طهران ص ٥ ، ٦ ط ق ه ص ٨ .

(٣) يعنى صدر المتألهين .

(٤) آقا حسين خوانسارى .

الکلی والجزئی و نحوهما لعله لا يكون على وجه لا يكون مختصاً بالاسباب القصوى ، و لا تكون الامور المذكورة بهذا الوجه من الاعراض الذاتية لها ، بل تكون على وجه تصير الامور المذكورة بهذا الوجه من الاعراض الذاتية للاسباب القصوى .

و دفعه ، باناعلم ان البحث عنها ليس على وجه الاختصاص ، بل من حيث هي في انفسها و اما بان البحث عن الامور المذكورة لعلّه يكون في هذا العلم على سبيل الاستطراد و التبع ، فلا يلزم ان يكون من الاعراض الذاتية لموضوع هذا العلم .

و دفعه باناعلم ان تلك الامور لا بد من البحث عنها ، و ليس محله سوى هذا ، فلامجال للقول بكون البحث عنها في هذا العلم استطراداً و تبعاً . قال و على هذا يكون ما ذكره الشيخ وجهين لا وجوها ، والامر فيه سهل ، اذا طلاق الجميع على ما فوق الواحد ليس بعزيز سيما في كتب الحكمة » انتهى .

والوجه عندي ما ذكرته من التوجيه و ما ذكره لا يصفو عن التكليف فتدبر . و اما الحس فلا يؤدي الا الى الموافاة ، يعنى لا يتوهم انا اذا رأينا ان الإسهال وقع عقيب شرب السقمونيا مثلاً ، علمنا ان شربه سبب للإسهال ، لان الحس لا يدرك الا الموافاة والمصاحبة ، لا السببية و العلية .

قوله : « فغير متأكد على ما علمت . . . » اشارة الى ما ذكره في كتاب البرهيان : التجربة لا يفيد اليقين الا اذا حصل قياس يقينى . و حاصله انه اذا شاهدنا كثيراً ، وقوع الاسهال عقيب شرب المسهل ، و نحن نعلم بديهة ان الاتفاق لا يكون كثير الوقوع ، بل الامور الموجودة في الاكثر انما يكون طبيعية او اختيارية البتة ، فيترتب قياساً ، ينتج ان شرب السقمونيا سبب للإسهال . قوله : و ليس^٢ اذا كان قريباً عند العقل (الى آخره) قال بعض الاعلام قد حكم في الاشارات ان الحكم بان الحادث لا بد له من سبب بين ، حيث قال :

(١) مش ط ق ه ص ٨ ط ط ك ص ٦ ، ٧ .

(٢) شفاط قاهره ص ٨ ط طهران ص ٦ ، ٧ .

تنبيه و اشارة .

كل شيء لم يكن ثم كان فيبين في العقل الاول ان ترجح احد طرفي امكانه صار اولى بشيء و بسبب ، و ان كان قد يمكن للعقل ان يعرض عن هذا البين و يفرع الى ضروب اخرى من البيان . و هذا مناف لما ذكره ههنا حيث قال: ان هذا الحكم ليس بيننا انتهى

والظاهر عندي انه لامنافاة بين الكلامين ، لان المراد بما ذكر في الاشارات ان كل ما لم يكن (يعنى بحسب ذاته ونفسه) ثم كان ، فهو بسبب. فالمراد بموضوع القضية فيه ، الممكن ، بقريئة قوله : احد طرفي امكانه . و قريئته ان هذا الكلام مسوق لبيان - ان الشيء مالم يجب لم يوجد - من غير غرض يقتضى اختصاص هذا الحكم بالحادثات .

و اما غرضه بما ذكر سابقا عليه ، ان كل ممكن حادث ذاتي ، لان ما بالذات متقدم على ما بالغير فكل ممكن قبل وجوده اما معدوم ، او ليس بموجود ، وبعد ذلك عبر عن الممكن بمالم يكن ثم كان ، و مقصوده ان كل ممكن اذا علم انه ممكن ، فيبين في العقل الى آخر ما ذكره .

و ههنا غرضه من الحادثات اما الحادثات بحسب الذات ، يعنى الممكنات بحسب الواقع حين لم يعلم كونها ممكنات ، و اما الحادثات الزمانية ، وكيفما كان فانه يعلم كونها محتاجة الى السبب ببيان ان كل موجود اما واجب بالذات ، و حيث ثبت بالبرهان ان الواجب بالذات واحد لا يمكن ان تكون تلك الحادثات جميعا واجبات بذاتها ، فثبت امكانها و يختص بما ثبت كونه حادثا زمانيا انه لا يمكن ان يكون واجبا لان الواجب بالذات لا يمكن عدمه

ثم قال بعض الاعلام^١ : و لعل الصواب ما في الاشارات لقضاء العقل بديهية بذلك ، ثم على تقدير تسليم انه ليس بديهيا ، لا ادري انه مالبين البرهاني لاثبات السببية و المسببية بين الاشياء الذي يدعى الشيخ انه لا بد منه و انه في هذا العلم او في هذا الكتاب لم يتعرض له اصلا ، بل لم يزد في مقام بيان ان الممكن محتاج الى العلة على دعوى البدهاة على ما ذكرنا . انتهى

و انت خیر بجواب هذا الكلام ان احطت خبراً مما ذكرنا .
 ثم قال : فان كان البيان البرهاني هو التمثيل لكفتى الميزان المتساويين
 ونحوه على ما ذكره المحقق الطوسي في شرحه للإشارات ، ففيه اولاً : ان
 الميزان ايضاً في كفتيه الاشياء الاخرى ، اذ ليس فيه الا مشاهدة الحس انه لا يرجح
 اخدى كفتيه على اخرى مع تساوى ، و يرجح بعد انضمام شئ اليه .
 وقد حكم بان الحس لا يؤدى الا الى الموافاة و المصاحبة الإتفاقية و اما
 السببية و العلاقة الدائنية فلا .

و ثانياً انه اذا حكم العقل بديهية في الميزان بالسببية ، فقد ظهر ان وجود
 سببية و مسببة في الجملة . من البديهيات ، فكيف يحكم الشيخ بانه ليس
 بديهيّاً مطلقاً ، الا ان يقال : مراده ان الحكم العام بالسببية و المسببية نظري
 محتاج الى البرهان ، لا الحكم مطلقاً . لكن هذا مع بعده عن العبارة يرد عليه ان
 الحكم البديهي الجزئي في الميزان كيف يمكن ان يصير سبباً للحكم الكلي
 انتهى .

و قد ذكرنا ان ليس مقصود الشيخ ان حاجة الممكن الى السبب نظري ، ولو
 سلمنا ذلك و ان برهانه نحو ما ذكره المحقق ، كان توجيهه اننا شاهدنا كثيراً
 ان احد كفتى الميزان لا يرجح الا بترجيح ، و لم نشاهد ابداً رجحانه بغير ذلك و قد
 علمنا ان الامور الاكثرية لا يكون اتفاقياً ، فعلمنا ان ذلك امر سببي بقياس يتحصل
 مما ذكرنا .

ثم قال : و يمكن ان يكون مراد الشيخ ههنا من ان هذا الحكم ، اى الحادث
 له سبب يحتاج الى البرهان ، هو انه بمجرد ملاحظة وجود الحادث لا يمكن
 الحكم بان له سبباً ، اذ يجوز في بادى الراى ان يكون وجوده من ذاته . فلا بد
 من تأليف قياس هو : ان وجوده لو كان من ذاته ، لكان واجب الوجود ، و اذا
 كان واجب الوجود كان يجب ان يكون موجوداً دائماً ، فلما كان معدوماً وقتاً
 ما ظهر انه ليس بواجب الوجود ، و انه ممكن . و اذا كان ممكناً و لم يكن
 وجوده من ذاته فتخصيص الوجود و تميزه من العدم حينئذ بامر غير ذاته
 ضرورة انتهى .

و هذا توجيه لما ذكره الشيخ ههنا ، و ليس فيه تعرض لرفع المناقاة

بین الکلامین ، و هذا مناف لما ذكره سابقاً من استصواب دعوى البدیة المذكورة فی الاشارات .

قوله : « فَبَيِّن . . . » بصیفة^۱ الفعل المجهول و فيه ذكر لابطال الشَّقِّ^۲ الثالث من الشقوق التي ذكرها فی اول البحث ، و هو ان يكون البحث عن الاسباب من حيث خصوص كل واحد واحد ، بان ذلك ايضاً قد تبين فسادہ بما ذكر فی الشق السابق ، لان البحث عن كل واحد من العلل بخصوصها يتوقف على اثبات وجودها و هو فی هذا العلم ، فيلزم محذور طلب وجود موضوع العلم فيه .

قوله : « باعتبار قد علمته » قال بعض الفضلاء : « هو ان لا يكون للکلی اعتبار صفة بحسبها يفتقر ملاحظة الجزئيات اولاً ، ككون الكلى جنساً نوعاً ، فان^۳ كون الكلى كالحيوان مثلاً جنساً بالمعنى المنطقي ، يتوقف اعتباره علي العلم بجزئيات مختلفة الحقائق ، لا من حيث كونها ذوات جنس ، فان ذلك بالمعنى لا يمكن تعقله فی الجزئيات الا مع تعقل مضايفه فی الكلى ، و هو كونه جنساً ، و انما المقدم تعقله على تعقل الكلى من جهة هذا الاعتبار هي ذوات الجزئيات ؛ لا وصفها كما حقق فی مقامه^۴ انتهى .

و يحتمل ان يكون اشارة الى ما ذكره فی كتاب البرهان ان الكليات الجنسية اعرف عند العقل من الكليات النوعية و ان كانت الجزئيات المحسوسة سابقة فی الملاحظة .

قوله : « فيجب اذن ان يكون^۵ الموضوع الاول . . . » اذا كان المبحوث عنه الاسباب من حيث كونها موجودة ففیه وجهان ، احدهما : ان يكون الموضوع الاسباب من حيث الوجود . و ثانيهما ان يكون الموضوع اصل الوجود ، و الاول قد ظهر بطلانه بما ذكر ، لان السبب اذا كان موضوعاً او جزء موضوع لم يكن اثبات وجوده فی هذا العلم ، و اذا ثبت بطلان الاول بما ذكر ، ثبت الثاني ،

(۱) ش ط ق ه ص ۸ ، ط ه ص ۷ ، ۸ .

(۲) رجوع شود به حواشی ملاصدرا بر کتاب شفا چاپ ط ص ۹ .

(۳) ش ط ق ه ص ۹ ، ط ه ص ۹ ، ۱۰ .

فلا یرد ان البحث عن شیء من جهة ، غیر مستلزم لكون الموضوع تلك الجهة ، فان الطبیعی یبحث عن الجسم من حیث الحركة والسكون ، و لیس موضوعه تلك الجهة .

قوله : « فقد بان ایضاً بطلان هذا الظن . . . » ای : الظن بان موضوع هذا العلم الاسباب القصوى ، كما بین بطلان ظن^١ من زعم ان موضوعه هو ذات الباری تعالى .

قوله : « هذا کماله^٢ و مطلوبه . . . » ای کمال العالم الالهی اصالة ؛ و مقصوده الاصلی .

قوله « فی تحصیل موضوع^٣ هذا العلم . . . » ذکر فی الفصل السابق من یظن کونه موضوعاً و حیث کان ذلك باطلاً عنده ابطله ، و جعل عنوان الفصل طلب موضوع الفلسفة من غیر تعرض للتحصیل ، و الفرض فی هذا الفصل تحصیل موضوع العالم و تعیننه ، فجعل عنوان الفصل تحصیل موضوع العالم .

قوله : « حتی^٤ تبین . . . » اذا تحصل ان موضوع العلم ماذا ؛ یرسم ان الفرض فی العالم البحث عن العوارض الذاتية لهذا الموضوع .

قوله : « والعلوم^٥ حتی تحت العلم طبیعی . . . » یعنی فروع العلم الطبیعی ابعده من ذلك ، یعنی ابعده من ان یکون موضوعه الجسم من جهة من الجهات الثلاثة .

قوله : « والعلوم^٦ التي تحت الرياضیات . . . » ای فروع الرياضی کعلم الجمع والتفریق و علم الجبر و المقابلة من فروع الحساب ، و علم المساحة ، و علم التحیل المحركة ، و علم جر^٣ الانتقال ، و علم الاوزان ، و علم المناظر ، و علم المرايا ، و علم نقل المياه من فروع الهندسه ، و علم التقاویم من فروع الهيئة ، و علم

(١) ط ق ص ٩ ، ط ه ص ٦ ، ٧ .

(٢) ق ه ص ١٠ ، ط ه ص ٦ ، ٧ .

(٣) ق ه ص ١٠ ، ط ه ص ٧ .

(٤) ق ه ص ١٠ ، ط ه ص ٧ .

(٥) ق ه ص ١٠ ، ط ه ص ٩ .

(٦) ق ه ص ١٠ ، ط ه ص ٩ ، ١٠ .

اتخاذ الآلات العجيبة لحصول النفقات المهيبة لقوى النفس و دواعيها من فروع الموسيقى .

قوله : « اخص^١ من هذه الاوضاع . . . » اى من حيث الوجود و من جهة ما هو جوهر و من جهة ما هو مؤلف من هوى و صورة .

قوله « موضوعه^٢ المعانى المعقولة . . . » قال الشيخ فى التعليلات : موضوع المنطق هو المعقولات الثانية المستندة الى المعقولات الاولى من حيث يتوصل بها من معلوم الى مجهول . و شرح ذلك ان للشيء معقولات اولى كالجسم والحيوان و ما اشبههما ، و معقولات ثانية يستند الى هذه الاشياء كايّة او جزئية و شخصيّة ذاتيّة او عرضيّة و ما اشبههما ، و النظر فى اثبات هذه المعقولات الثانية يتعلق بعلم ما بعد الطبيعة ، فهى موضوعة لعلم المنطق لا على نحو وجودها مطلقاً ، فان نحو وجودها مطلقاً ثبت هناك ، و هو انها هل لهذا وجوداً لا ؛ و ان كان فى الاعيان او فى النفس ، بل بشرط آخر و هو ان يتوصل منها من معلوم الى مجهول ، و اثبات^٣ هذه الشريطة يتعلّق بعلم ما بعد الطبيعة ، و هو ان يعلم ان الكلى قد يكون جنساً و قد يكون فصلاً و قد يكون نوعاً و قد يكون خاصّة و قد يكون عرضاً عاماً ، فاذا اثبت فى علم ما بعد الطبيعة الكلى الجنسى و الكلى النوعى ، صار الكلى حينئذ بهذا الشرط موضوعاً لعلم المنطق ثم يعرض للكلى^٤ بعد ذلك من لوازمها و اعراضها الذاتيّة و الجهات^٥ ، تثبت فى علم المنطق ، و الجهات^٥ ايضاً شرائط يصير بها المعقولات الثانية موضوعة لعلم المنطق ، و هو ان يعلم ان الكلى قد يكون واجباً او ممتنعاً او ممكناً ، فقد يصير بذلك الكلى موضوعاً للمنطق .

و اما تحديد هذه الاشياء و تحقيق ماهياتها ، فيكون فى علم المنطق لافى

(١) ق ه ص ١٠ ، ط ه ص ٩ ، ١٠ .

(٢) ق ه ص ١٠ ، ط ه ص ١٠ .

(٣) اى توصل .

(٤) اى الحشيات .

(٥) مواد ثلاثة .

علم مابعد الطبيعة ، كالحال فى تحديد موضوعات سائر العلوم ، و مثال^١ المعقولات الثانية فى علم الطبيعة الجسم ، فان اثباته تكون فى الفلسفة الاولى ، و كذلك اثبات الخواص التى يصير بها الجسم موضوعاً لعلم الطبيعة ، و هى الحركة والتغير يكون فيها ، و اما الاعراض التى يلزم بعد الحركة والتغير ، فاثباتها فى علم ، فنسبة الجسم المطلق الى علم الطبيعة كنسبة المعقولات الثانية الى علم المنطق ، و نسبة الحركة والتغير الى علم الطبيعة كنسبة الجهات والجنسية و النوعية الى علم المنطق .

و اما تحديد الجسم والحركة و تحقيق ماهياتهما ، فيصح ان يكون فى علم الطبيعة ، اذ تحديد المبادئ و الخواص التى يصير بها المبادئ موضوعاً لعلم ، ما يكون الى صاحب ذلك العلم ان كان موضوع ذلك العلم مركباً .

و اما اثبات المبادئ و الخواص التى بها يصير المبادئ موضوعاً لذلك العلم فيكون الى علم آخر على ما شرح فى البرهان فاثبات الجهات فى علم ما بعد الطبيعة و تحديدها فى المنطق ، كما ان اثبات الحركة فى الفلسفة الاولى و تحديدها فى علم الطبيعة ، والموجب و السالب يثبت فى علم ما بعد الطبيعة فى باب الهو و الفيرية ، فانه يوجد فيه كلياً و يصير موضوعاً لعلم المنطق .

و اما انّه اى مقدمة يناقض اى مقدمة ، و غير ذلك مما هذه سبيله ، ففى المنطق بالمعقولات الثانية ، اعنى الكليات الجنسية ، و النوعية ، و الواجبية و الممكنية موضوع المنطق ، فالاولى اعنى الجنسية و النوعية والفصايه و المرضية و الخاصية ينقع بها فى التصوّر ، و الواجبية و الممكنية وغيرها ينتفع بها فى التصديق ، فهذه الكليات لاعلى الاطلاق ، بل على هذه الصفات ، و هى من حيث يتوصل بها من معلوم الى مجهول هى موضوع المنطق .

و اما على الاطلاق فلا ينتفع بها فى علم ، و مثال ذلك الصوت المطلق لا ينتفع به فى علم الموسيقى . فالمعقولات الثانية على نوعين ، مطلقه و مشروطة فيها شرط ما ، و يصير بذلك الشرط موضوعاً لعلم المنطق « انتهى

قوله : « و لها الوجود العقلى الذى لا يتعلق بمادة (الى آخره) قد عرفت من موضوع المنطق مثل معنى الكلى و الكلى الجنسى والنوعى الى غير ذلك ، و شىء منها ليس متعلقاً بمادة يعنى الهیولى ، ولها مادة غیر جسمانية ، ان قصد بالمادة المحل ، و محل الكلية مثلاً الطبيعة لا بشرط شىء من جهة ما نكلام الشيخ مبنى على الترديد ، والشق الاول مبنى على ارادة الهیولى من المادة ، و الثانى على ارادة المحل المطلق منها .

وقال بعض الاعلام ابده الله : الكلام يحتمل التقسيم و الترديد ، اما الاول فبان يكون المراد المعقولات الثانية وجودها العقلى اما لا يتعلق بمادة اصلاً ، و هو باعتبار وجودها فى العقل ، اذا لعقل لا يطلق عليه المادة اصلاً .

و اما يتعلق بمادة غیر جسمانية ، و هو باعتبار وجودها فى النفوس ، لان النفس قد يطلق عليها المادة باعتبار ان يراد بها ما فيه قوة شىء ، و فى النفس قوة العاوم ، فيكون مادة بالنسبة اليها . و اما الثانى فبان يكون المراد وجودها فى النفس فقط ، و الترديد باعتبار اطلاق المادة على النفس و عدمه على الاصطلاحين ، فعلى الثانى لا يكون وجود المعقولات فى المادة اصلاً و على الاول يكون فى مادة لكن لا فى مادة جسمانية انتهى .
و اظن ان الله متكاف و الوجه عندى ما ذكرناه .

قوله : « ثم البحث^۳ عن حال الجوهر بما هو موجود . (الى آخره) شروع فى الدليل و المذكور من اول الفصل الى هنا تمهيد مقدمة يحتاج اليها بعض مقدمات الدليل ، و هى تحقيق ان موضوعات العلوم التى هى غير الفلسفة اى شىء ، و المبحوث عنه فيها اى شىء . و قوله ليس البحث فى الطبيعى عن الجسم من حيث الوجود و الجوهرية اذ التى من الهیولى والصورة . . . ، تمهيد لكون موضوعه الجسم من جهة خاصة غير تلك الجهات ، و ليس الفرض منه ان هذه ابحاث يحتاج اليها ، و كذا الكلام فى نظائر هذا القول .

(۱) ق ه ص ۱۱ ، ط ه ص ۱۰

(۲) اى ما نقله عن المحقق الخوانسارى .

(۳) ق ه ص ۱۱ ، ط ه ص ۱۰ ، ۱۱ .

و حاصل الدلیل ان هی هنا اشیاء یحتاج الی البحث عنها کوجود الجواهر و جوهریة الجواهر و جوهریة الأجسام ، و وجود المقدار ، و العدد و وجود الامور التی لیست فی مادة کذات المبدء الاول و العقول و النفوس المجردة او فی مادة غیر جسمانیة ککمالات النفس ، و لیس البحث عن هذه الاشياء فی العلوم المذكورة ، اذ قد ذکر فی المقدمة الممهدة^١ ان المبحوث عنه فی العلوم المذكورة ای شیء هو ، لیس هذه الاشياء منها ، فهذه مقدمتان اشار الی الاولى منهما بقوله : ثمَّ البحث ... (الی قوله) : و لیس یجب ان یکون... ، و اشار الی لثانیة منهما بقوله : و لیس یجب ان یکون ... (الی قوله) : و لا یجوز ان یوضع لها موضوع مشترك ، و ظهر من هاتین المقدمتین ان الابحاث المذكورة لابد لها من علم علیحدة ، و ظاهر انه ان یکون لذلك العلم جهة جامعة اهذه الابحاث ، اذ لا یمکن ان یجعل کل بحث منها علماً براسه ، و لا یوجد موضوع مشترك لها الا الموجود ، فلا بد ان یکون موضوع هذا العلم هو الموجود . و اشار الی هذا بقوله : و لا یجوز ان یوضع لها الی آخر ما ذکر .

و قال بعض الاعلام - ایئده الله - فی قوله : ثمَّ البحث (الی آخره) : هذه مقدمة اخرى للدلیل ، و حاصل الدلیل ان هی هنا ابحاثاً لا یکون فی العلم الطبیعی و الخاقی و التعالیمی و المنطق ، و هو المقدمة التی ذکرها من الاول الفصل الی هنا ، و هذه ابحاث مما لابد منها ، و اذا لم یکن فی العلوم المذكورة ، فلا بد ان یکون لها علم آخر ، و هذا هو الذی ذکره من قوله : ثمَّ البحث ... (الی قوله) : و لا یجوز ان یوضع لها ...^٢ انتهى .

و فیه انه اذا کان وجود ابحاث لا یتکون فی العلوم المذكورة مقصوداً بما ذکره فی السابق علی قوله : ثمَّ البحث ... کان قوله بعده : و لیس یجب ان یکون من جملة العلم بالمحسوسات (الی آخر ما ذکره) تکریراً مغلطاً ، بل الوجه ما ذکرناه . قال بعض الفضلاء : لا یبعد ان یکون هذا شروعاً فی منهج اخر فی تحقیق

(١) موضوعات العلوم ای شیء هی .

(٢) و الکلام منقول عن المحقق الخوانساری فی تعلیقاته علی کتاب الشفاء علی الشفاء .

موضوع الفلاسفة الاولى واثبات انيتها فيما بين العلوم، و المنهج سبق بيانه كان من جهة اثبات موضوعات ساير العلوم الحكمية، و هي الطبيعيّات و الخلقيات والرياضيات و المنطقيات، و ان موضوعاتها جميعاً انما يثبت في علم آخر هو فوقها، و يتم بادنى عناية لظهور ان وجود تلك الموضوعات الكلية لابد ان تكون مطالب في علم هو فوق سائر العلوم. و اما هذا المنهج فمن جهة ان ههنا اموراً لابد من اثبات وجودها و ماهياتها، و لا يقع بيان وجودها و ماهياتها الا في علم هو غير تلك العلوم الجزئية، و هو علم لابد ان يكون موضوعه اعظم الاشياء، و ما ذلك الا العلم الالهي الذي موضوعه الموجود المطابق بما هو موجود مطلق^١ انتهى.

و اعترض عليه بعض الاعلام^٢ ب: ان الامور التي ذكر انه لابد من اثبات وجودها و ماهياتها، و قد ذكرها الشيخ في هذا المقام، ليس الاموضوعات سائر العلوم الحكمية سوى الجوهر الذي كانه اورد استطراداً، و على هذا لا يستقيم جمل هذا وجهاً غير الوجه السابق.

و ايضاً العناية التي ذكرها ليست تامة، اذ لا يلزم من عدم امكان اثبات موضوع كل علم هذه العلوم فيه نفسه، ان يكون في علم اعلى، بل يجوز ان يكون في علم آخر منها، فلا بد من التمسك بما ذكره الشيخ آخراً من ان هذه الابحاث ليس مما يتعلق بالمادة فلا يمكن ان يكون في هذه العلوم، فالصواب ما ذكرناه^٣ انتهى.

و يندفع اعتراضه الاول بان موضوعات سائر العلوم الحكمية ليس الا الجسم من حيث الحركة والسكون، و امراً خاصاً منه و هي موضوعات العلوم المندرجة تحت العام الطبيعي والعدد والمقدار، و امور اخص منهما و موضوع العلوم الخلقية و المنطقية.

و مما ذكرها الشيخ في هذا المقام البحث عن حال الجوهر بما هو موجود

(١) حواشي ملا صدرا بر شفا ص ١٠، ١١.

(٢) والمعتز هو الفاضل النحرير الآقا حسين الخوانساري.

و جوهر ، و عن الجسم بما هو جوهر ، و عن الأمور الصورية^١ التي ليست في مادة . او هي في مادة غير مادة الاجسام ، يعنى المبدء الاول والعقول و النفوس المجردة وكمالات النفس ، و ليس شيء من ذلك من موضوعات العلوم المذكورة .

و يندفع اعتراضه الثاني بان حاصل ما ذكره في توجيه الوجه الاول ان موضوعات سائر العلوم الحكيمة لا بد^٢ من اثباتها و انما يثبت في علم آخر فوقها لظهور ان وجود تلك الموضوعات لا بد ان يكون مطالب في علم آخر هو فوقها ، و وجه الظهور ان موضوع الطبيعى مثلا لا يثبت وجودها في الطبيعى ولا في العلوم التي تحت الطبيعى لان^٣ البحث فيها اخص^٤ من ذلك ولا في سائر العلوم المذكورة كالرياضيات وغيرها ، و ليس علم آخر غير هذه العلوم كما قاله الشيخ و كذا الكلام في الرياضيات وغيرها .

قوله : « و عن الامور الصورية^١ التي ليست في مادة (الى آخره) لعل المراد بالصورية الفعلية ، و بالتى ليست في مادة ذات المبدء الاول تعالى شأنه ، و العقول المقدسة ، و بالتى هي في مادة غير مادة الاجسام الكمالات الحاصلة في النفوس . و قال بعض الاعلام - ايده الله - : و في بعض النسخ و عن الامور التصورية . و هذا اظهر ، و على التقديرين اشارة الى موضوع علم المنطق بقريته سياق الكلام ، حيث ذكر في اول الفصل حال الطبيعى ثم التعامى ثم المنطق ، و ههنا اعاد عليها و ذكر الطبيعى و التعامى ، فالظاهر ان هذا هو المنطق ، و ايضا اعادة العبارة التي ذكر في موضوع المنطق انه اما ان لا يتعلق بمادة اصلا ، او بمادة غير جسمانية ، ههنا قريته عليه ، على ان المراد ههنا ايضا موضوع المنطق ، و من له ادنى دربة باساليب الكلام لا يشك في ان المراد موضوع المنطق ليس الا .

ثم اخذ في توجيه التعبير فيه بالصورية لوجوه لا يصفو عن التكلف ، و فيه نظر لان الاظهر عندى في تفسير كلام الشيخ انه عدد و بين موضوعات العلوم في المقدمة الممهدة السابقة على قوله : ثم البحث و ما في سياقه . و ان الفرض ههنا تعديد الامور التي لا بد من البحث عنها في علم ، و ليست في العلوم المذكورة

لا إعادة الموضوعات على نسق السابق ، و لهذا ذكر حال الجوهر بما هو موجود و جوهر ، و الجسم بما هو جوهر ، فان شيئاً منهما ليس بحثاً عن موضوع علم من العلوم المذكورة ، و فى السابق عين اولاً موضوع الطبيعى ، ثم قال : و كذلك الخلفيات ...» ثم عين موضوع العلوم الرياضية ، وقال : ولم يكن أيضاً ذلك البحث متجها الى اثبات انه مقدار مجرد . ، و ظاهره اثبات المقدارية لشيء لا وجود المقدار ثم اشار الى موضوعات العلوم التى تحت الرياضى ثم ذكر موضوع المنطق و ما ذكرهينها ليس على ذلك النسق حتى يكون إعادة لذلك ، فان المذكور هنا اولاً حال الجوهر بما هو موجود و جوهر ، و ليس هذا مما ذكر هناك ، ثم الجسم بما هو جوهر ، و هذا أيضاً ليس مما ذكر هناك ، ثم المقدار بما هما موجودان و كيف وجودهما ، و هذا أيضاً ليس مما ذكر هناك ثم ذكر الامور الصورية .

قوله : «و ليس^١ يجب ان يكون (الى آخره) قال بعض الاعلام^٢ : فان قلت لما ثبت فى اول الفصل ان الابحاث ليست فى سائر اقسام الحكمة فما الحاجة الى هذا الكلام الذى ذكرها الشيخ ههنا ؟»

قلت : الجواب من وجوه، احدها ان يقال ما ذكره اول الفصل مجرد ان سائر العلوم لا يبحث من هذه الابحاث لانه لا يصح عن ان يبحث ههنا بناء على ما ذكر من الوجه سابقاً و ما ذكره ههنا دليل على انه لا يصح عن ان يبحث عنها فى سائر العلوم . و ثانيها، انه دليل آخر على انه لا يصح ان يكون هذه الابحاث من العلوم المذكورة اذ بناء الاول على ان البحث عن وجود الموضوع و مقوماته لا يصح ان يكون فى العلم و بناء هذا الدليل على ان البحث فى هذه الابحاث ليس عن المحسوسات و ما يتعلق بها ، لابد ان يكون فى العلوم المذكورة البحث عنها ، فلا يصح ان يكون تلك الابحاث من هذه العلوم .

و ثالثها ، ان غاية ما ثبت من الدليل السابق ان البحث عن وجود الجسم و مقوماته لا يجوز ان يكون فى خصوص الطبيعى ، و كذا البحث عن وجود المقدار

(١) ش ق ه ص ١٠ فى ق ه : وليس يجوز ان يكون ، ط ه ص ٩٠ ط ك ط ص ٩٠ ، ١٠

(٢) هو الفاضل المحقق الخوانسارى فى حواشيه على الشفاء .

ومقوماته فی خصوص التعليمی وعلى هذا القياس، وهذا غير مجد فی المرام، اذ لعله يكون البحث الاول فی التعالیمی، و الثاني فی الطبيعي، فاراد الشيخ ان يبطل وقوع كل من تلك الابحاث فی كل من تلك العلوم.

و لا يخفى انه على الوجهين الأخيرين لابد فی تعميم الكلام من انضمام القول بان الشيخ لم ينف كون تلك الابحاث من الخلقی و المنطق، بناءً على ظهور بطلانه و بعده من العقل « انتهى.

و یرد على السؤال انه غير متوجه بناءً على ما ذكرنا فی تفسير المتن، و یرد على الجواب الاول ان المذكور سابقاً تعیین موضوعات العلوم المذكورة هناك، و يدل ذلك بانضمام ما ثبت فی البرهان انه لا يبحث عن هذه الاشياء فی تلك العلوم، و كما يدل الامر المذكور على ذلك يدل على عدم الجواز ايضاً على انه ليس فی المذكور ههنا حكم بعدم جواز البحث عنها فی العلوم المذكورة، بل لعدم كون الامور المذكورة من المحسوسات.

و یرد على الجواب الثاني انه كما دل المذكور هناك التزاماً بانضمام ما ثبت فی البرهان انه ليس الابحاث المذكورة، كذلك دل ايضاً على ان الابحاث المذكورة امور خارجة عن اثبات عوارض موضوعات تلك العلوم، فلا يصح البحث عنها فيها، و لم يزد ههنا على ذلك شيئاً.

و على الثالث ان احتمال كون البحث الاول فی التعالیمی و الثاني فی الطبيعي يظهر هناك ايضاً بانضمام ما ذكرنا بنحو ما ظهر ههنا.

قوله «اما الجوهر^١ فبیّن ان وجوده (الى آخره) قال بعض الاعلام^٢: كان الظاهر ان يذكر الجسم ايضاً و یبیّن ان البحث عن وجوده و جوهریته ليس بحثاً يتعاق بالمحسوسات بل المقصود الاصلی بیان ذلك لبيان حال الجوهر لانه قد وقع استطراداً فی الكلام كما يظهر بعد التأمل فی سياقه على ما اشرنا اليه سابقاً.

(١) ق ٥ ص ١١، ط ٥ ص ١٠.

(٢) ای الفاضل الخوانساری.

فلعل الشيخ لا يبالي بمثل هذه الامور بعد ظهور المقصود و بعد بيان الحال في الجوهر يعلم منه حال الجسم ايضاً بالمقايسة لكن انت خبير بانه لا يناسب طريق التعليم و الارشاد و ينافي الاشفاق بالمتعلمين . انتهى .

و انت خبير بما في هذا الكلام بعد الإحاطة بما ذكرنا سابقاً .

قوله : « البعد المقوم^١ للجسم الطبيعي ... » يعني به الصورة الجسمية .

قوله : « الجسم التعليمي المحدود^٢ » يعني قابل التقدير بالذات .

قوله : « ولكن المقدار بالمعنى^٣ الاول ... » قال بعض الاعلام : الظاهر ان البحث ههنا عن المقدار بهذا المعنى ليس مقصوداً بالذات اذ البحث كان عن موضوعات سائر اقسام الحكمة لكنه تعرض له استطراداً انتهى و انت خبير بما فيه .

قوله : « فانه^٤ مبدء للاجسام الطبيعية » افاد بعض الفضلاء^٥ : ان لهذا المعنى اربعة انحاء من المبدئية بالقياس الى اربعة اشياء ، فانه صورة مقومة لوجود الهوى الى الاولى كالعلة الفاعلية للشيء ، لانها شريكة فاعل الهوى ، و هي علة صورية للجسم بما هو جسم و مقومة لماهيته ، و هو بالقياس الى الاجسام الطبيعية النوعية علة مادية او جزئية ، و بالقياس الى صورها النوعية مادة او جزئية ، فهو على كل واحد من هذه الانحاء و الاعتبارات يمتنع ان يكون متعلق القوام بشيء من المواد المحسوسة ، كيف و قد تضاعفت له جهات التقدم عليها بالذات . انتهى .

قوله « فاما موضوع المنطق^٦ من جهة ذاته ... » لما ذكر تحت قوله : (ثم البحث) ،

اشياء لم يكن لها تعلق بالمحسوسات ، و بين ذلك و استدلل عليه ، و كان موضوع المنطق من جهة ذاته ايضاً كذلك ، و لم يذكره هناك استدرك ذلك ههنا .

(١) ق ه ص ١١ ، ط ه ص ١١ .

(٢) ق ه ص ١١ ، ط ه ص ١١ .

(٣) ق ه ص ١١ ، ط ه ص ١١ .

(٤) ق ه ص ١١ ، ط ه ص ١٢ .

(٥) مولانا صدر المحققين في تعليقاته المباركة ص .

(٦) ق ه ص ١٢ ، ط ه ص .

قوله : « وكذلك^١ قد یوجد ایضاً امور (الی آخره) قال بعض الفضلاء^٢ الفرق بین هذا الوجه والوجه السابقة ، ان المبحوث عنه المذكور فيها كان من جملة امور موجودة سواء كان وجودها وجود الجواهر و وجود الاعراض و سواء كان العرض عرضاً خارجياً او عرضاً ذهنياً .

واما المبحوث عنه المذكور فی هذا الوجه، فهو من جملة امور عرضية وجودها وجود موضوعاتها بعینه، لكن النفس تحددها وتحققها بان ينتزعها عن الموجودات ، والفرق بينهما^٣ وبين الوجود ، ان الوجود نفسه وجود الموجود ، و كل من هذه الامور وجوده وجود الموضوع . لا ان نفسه وجود الموضوع لان لها ماهيات غير الوجود بخلاف الوجود اذ لا ماهية له» انتهى .

و فيه ان الوحدة والكثرة ایستامن الامور الاعتبارية عند الشيخ كما سيجی، فی كلامه . واعترض علیه بعض الاعلام : ان الفرق الذي ذكره لا ینم فیما بین هذه الامور التي اوردها الشيخ ههنا ، و بین موضوعات المنطق التي اوردها فی الوجه السابق لان موضوعات المنطق ایضاً امور انتزاعية اعتبارية» انتهى .

و انت خبير بان كلام الشيخ على التفسير الذي ذكرنا لم یكن فيه ذكر المنطق فی صریح الوجه بل آخر الكلام تبعاً .

و جعل بعض الاعلام ، الفرق بان المذكور فی الوجه السابق موضوعات سائر اقسام الحکمة و ههنا امور اخرى غير الموضوعات و هذا لا یجری فی التفسير الذي ذكرناه فی تفسیر كلامه السابق .

قوله « و هي^٤ مشتركة فی العلوم (الی آخره) ای تستعمل فی كل واحد من العلوم بوجه و الاستعمال اعم من ان یكون على سبیل المبدئية المشتركة فی علم اذا افتقار اليه فی بعض العلوم فی بیان بعض مقاصده او على وجه كونه مقصداً مبحثاً عنه فی علم .

(١) ق ه ص ١٢ ، ط ه ص ١١ .

(٢) وهو المحقق النحرير خاتم متألهة الاسلام مولانا صدر المتألهين فی حواشی الشفاص

(٣) امور انتزاعية .

(٤) ق ه ص ١٢ ، ط ه ص ١١ .

قوله : « و ليس و لا واحد من العلوم^۱ يتولى الكلام فيها ... » الغرض ان معرفة وجود هذه الاشياء و البحث عن حقايقها مما وقعت الحاجة اليها و لا يتولى شئ من العلوم الجزئية للبحث عنها على سبيل اقامة البرهان عليها اى يقع ذلك فيها . قوله « ولا يتكلم فى نحو^۲ وجودها » يعنى وجودها يكون فى الخارج او هو ذهنى صرف و على التقدير الاول هل هو وجود جوهرى او عرضى . قوله : « و ليست^۳ عوارض خاصة لشئ من هذه العلوم (الى آخره) الغرض من هذا الكلام الى آخر البحث اثبات ان هذه الامور من الاعراض الخاصة بالموجود المطلق فلا بد ان يكون موضوع العلم الذى يبحث عنها فيه هو الوجود المطلق ، و بيان ذلك موقوف على مقدمات .

اولها ، ان هذه الامور امور عارضة للاشياء وهذا ظاهر لا يحتاج الى التنبيه . و ثانيها ، انه لا يجوز ان يكون البحث عنها فى العلوم الجزئية المذكورة ، لان كل عام يبحث فيه عن العوارض الذاتية المختصة بموضوع ذلك العلم ، و هذه الامور ليس من هذا القبيل ، و اشار اليها بقوله : و ليست عوارض خاصة لشئ من موضوعات هذه العلوم ... و ليس هذا تكريراً لما ذكر بقوله : و ليس و لا واحد من العلوم يتولى (الى آخره) لان هذا اشارة الى عدم الجواز مع الحاجة عليه و ما ذكر هناك مجرد نفى الوقوع .

و ثالثها ، انها ليست من الامور الاعتبارية الانتزاعية التى قلّت الحاجة العلمية الى البحث عنها ، و هذا بمنزلة التأكيد لقوله : يجب ان يتحدد و يتحقق فى النفس و اشار اليها بقوله و ليست من الامور التى يكون وجودها الوجود الصفات ... ، يعنى هذه الامور العارضة ليست من العوارض التى يكون وجود الصفات للذات بان يكون اعتبارياً فان وجود الامور الاعتبارية ليس وجود الصفات للذات بل وجودها عين وجود الذات و ان كان ماهياتها غير الذات .

و رابعها ، انها ليست من الصفات المعلومة المشتركة بين كل شئ كالشئ .

(۱) ق ۵ ص ۱۳ ، ط ۵ ص ۱۱ .

(۲) ق ۵ ص ۱۳ ، ط ۵ ص ۱۱ .

(۳) ق ۵ ص ۱۳ ، ط ۵ ص ۱۱ .

والممكن العام حتى لا تكون حاجة الى البحث عنها ولا يكون مطاوعاً في علم ما ، و اشار اليه بقوله : و لاشئ . من الصفات ، الى آخره .

و خامستها ، انه لا يجوز ان يختص بمقولة حتى لا يصح^١ ان يكون موضوعها الموجود المطابق بل تلك المقولة و لا يجوز ان تكون العوارض المختصة بشئ . الا الموجود المطلق و عند هذاتم الكلام .

قوله : « و ليست^٢ من الامور التي يكون وجودها الوجود الصفات ... » قدم في الحاشية السابقة وجة تفسير هذا الكلام و يحتمل فيه وجه آخر و هو ان يقال لعل المقصود منه الاشارة الى المقدمة الاولى من مقدمات الدليل المذكورة سابقاً ، و ذكرنا انها اكتفى فيها بالظهور ، و حاصله ان تلك الامور ليست من الامور التي يكون وجودها غير الوجود الصفتي ، يعنى الذات ، و يحتمل ان يكون المراد بقوله : وجود الصفات للذوات كون الصفات للذات ، اى الكون الرابطى ووجود الاعراض فى نفسه عين وجودها فى محالها ، و الامور التي هى يكون وجودها غير كون الصفات للذات هى الوجودات للذوات الجوهرية فيكون الغرض نفى كون تلك الامور ذواتاً جوهرية .

و قال بعض^٣ الفضلاء : « الغرض من هذا الكلام و ما بعده هو التوضيح والتأكيد و دفع التوهيمات المضادة للحق ، اى ليست مما لا وجود لها الوجود الصفات الذاتية للذوات المتخالفة للحقايق الموجودة بوجودات مختلفة حتى لا يفتقر الى استيناف البحث عنها وعن احوالها ، لان البحث عنها و عن احوالها على ذلك التقدير راجع الى البحث عن تلك الذوات لانها غير مستقلة الوجود .

و منشأ هذا التوهم هو كونها من الامور الانتزاعية التي ليست لها وجود خارجى يتميز عن وجود الموضوعات والذوات فيتوهم انها عين تلك الذوات وقد مر الفرق بينها و بين سائر الاعراض بان وجود سائر الاعراض غير وجود موضوعاتها خارجاً و ذهنياً و وجود هذه الامور عين وجود موضوعاتها فى الخارج لكن تميزها

(١) ق ٥ ص ١٣ ، ط ٥ ص ١٢ .

(٢) تعليقات ملاصدرا ط ك ط ص ١٠ .

فی الذهن لانها من عوارض الماهية لامن عوارض الوجود ولا جل هذه الدقیقة عبر
الشیخ عن الحكم بكونها من الصفات لامن الذوات بهذه العبارة اشعاراً بأنه يكفي
فی ثبوت عرضيتها ان لها نحواً من الوجود غیر وجود الذوات فی ای ظرف كان
بای اعتبار كان لان ما ليس بعرض هو ما لا وجود له بوجه من الوجوه الوجود الذوات .
انتهی .

و لعل غرض هذا القائل بیان حاصل الفرض لتفسير صريح اللفظ فانه ليس
فيه الاسباب واحد و حاصله ان الفرض نفی توهم ان الامور^۱ المذكورة امور وجود
ليس مجرد كون الصفات الذاتية كالصفات الذاتية للحقايق المختلفة فان لها وجوداً
رابطياً للذوات و فی الحقيقة وجودها وجود الذوات و ينشأ من هذا التوهم ان
البحث عن احوال تلك الذوات المختلفة يكفي من غير حاجة الى استیفاف بحث
جديد لأن البحث عنها وعن احوالها راجع الى البحث عن تلك الذوات وعن احوالها.
و هذا التوهم نشأ من كون تلك الامور من الامور الانتزاعية التي ليست لها
وجود خارجي^۲ متميز عن وجود الذوات كما هو زعم هذا القائل بكون تلك الامور
عند الشیخ ليست من الامور الانتزاعية ثم الاشعار الذي ذكره فی آخر الكلام كانه
نشأ من غفلة هي توهم ان عبارته التي ذكرها فی تفسير كلام الشیخ عین تعبير
الشیخ و وجه اشعار عبارة القائل على ما ذكره ان الامر المنفی فی الكلام ما لا وجود
له اصلاً الا وجود الذوات فهو سلب جميع الوجودات الا نحو خاص هو وجود
الذوات فالفرض المثبت فی مقابله ماله وجود بوجه ما غیر وجود الذوات لان
مقابل الساب من جميع الوجوه الثبوت بوجه ما و هذا ينافی ما ذكرنا فی توجيه
اول كلامه ان الفرض بیان حاصل الفرض لتفسير صريح الكلام بهذا الفاظه .

قوله : «لما قلنا سابقاً . . .» حيث قال و لا يمكن ان يعنها معنى محقق الا
حقيقة معنى الوجود .

قوله^۳ : «ولانه غنى . . .» هذه مقدمة اخرى ينضاف الى السابق حتى يتم^۴

(۱) ای الاعتباریات .

(۲) ش ق ه ص ۱۳ ، ط ه ص ۱۳ ، ۱۴ .

(۳) ق ه ص ۱۳ ، ط ه ص ۱۴ ، ۱۵ .

المقصود ، فان بالمقدمة السابقة ظهر انه لا يوجد وصف الاشتراك والتحقق الا في الوجود ، و بهذه المقدمة يتبين وجود صفة اخرى تعتبر في موضوع العلم فيه ، و هو انه غنى تعلم ماهيته و عن اثباته ، فانه لو لم يكن غنياً عن ذلك لكان اثباته اما في هذا العلم ، او في شئ من العلوم الجزئية ، و الثاني باطل ، لان هذا من وظيفة شئ من العلوم الجزئية ، و كذا الاول لما ذكره الشيخ بقوله : لاستحالة ان يكون اثبات (الى آخر ما ذكره)

وقال^١ بعض الفضلاء : «هذا وجه آخر عسى ان موضوع العلم الاعلى هو الموجود المطلق لان موضوعه يجب ان يكون امراً عاماً شاملاً لجميع الموجودات محقق الذات غنياً عن تعلم ماهيته و انيته ، ولا يتحقق هذه الاوصاف الثلاثة في شئ من المعانى الا في الموجود بما هو موجود ، فان غيره من المفهومات اما ان لا يوجد اصلاً ، ولا يعم لجميع الموجودات . او يكون اعم من الموجودات و غيرها ، فلا يكون تلك الاحوال المطلوبة اعراضاً خاصة له » انتهى .

و فيه ان المذكور في هذا التعليل ليس سوى اتصاف الموجود بالثالث من الاوصاف المذكورة و بمجرد هذا لا يتم المقصود فكيف يكون هذا وجهاً مستقلاً .

قوله «و مطالبه^٢ الامور التي تلحقه بما هو موجود من غير شرط . . . » يعنى تثبيت للموضوع بنفسه و ليس المثبت له الموضوع باعتماد قيد فيه كالمباحث الطبيعية التي تثبت للجسم لابنفسه بل من حيث الحركة والسكون او المراد بقوله من غير شرط نفى الشرط سواء كان قيداً للمثبت له او واسطة في ثبوت الحكم سواء كان اعم او اخص و على الاول يكون قوله : فانه ليس يحتاج الموجود (الى آخره) تعليلاً لكون لجوهر و الكم نوعاً و على الثاني و هو الاظهر تعليلاً لعدم الواسطة.

و قال بعض الفضلاء^٣ : «كل ما يالحق الشئ لذاته و لا يتوقف لحوقه على شرط ، و لا ايضاً على ان يصير نوعاً خاصاً من انواعه ، فذلك الشئ من عوارضه

(١) صدر الحكماء في حواشي الشفاط طهران ص ٩ ، ١٠ ،

(٢) ق ١٣ ، ط ه ص ١٠ ، ١١ .

(٣) قال صدر المتألهين في حواشيه ص ١٠ ، ١١ .

الداتية و احواله الاولية ، و لا ينافى ذلك كون اللاحق العارض امراً اخص من ذلك الشيء كما توهمه بعض اجلة المتأخرين ، و نسب كلام الشيخ الى التناقض حيث قال : ان ما يلحق الشيء لامر اخص فهو عرض غريب ليس عرضاً ذاتياً ، مع انه مثل العرض الداتى بالمستقيم والمستدير ، ومنشأ هذا التوهم عدم الفرق بين العارض الاخص و بين عارض الامر اخص ، او توهم ان كل ما يعرض الشيء لذاته يجب ان يكون لازماً لذاته ، و ليس كذلك فان الفصول المقسمة لجنس واحد كفصول الحيوان من الناطق وغيره ، و كل واحد منهما عارض ذلك الجنس لذاته ، مع كونه اخص منه » انتهى .

و لعل مراده من قوله : يلحق الشيء لذاته و لا يتوقف على شرط ، ما ذكرناه فى تفسير كلام الشيخ و ليس اللام فى لذاته للتبجيل .

و قال بعض الاعلام بعد نقل كلامه : « و فيه نظر اما اولا فلان كل ما يلحق الشيء لذاته و لا يتوقف لحوقه على شرط و لا ايضاً على ان يصير نوعاً خاصاً من انواعه لا بد ان يكون لازماً لذاته فمانسبه الى التوهم لا يكون توهماً وبما ذكرنا فى تفسير كلامه يندفع هذا الاعتراض ثم قال و اما ثانياً فلان الالهى يبحث عن العدد والمقدار وعن العقول و عروض العدد والمقدار للموجود يتوقف على ان يتخصص بالكم المتصل و المنفصل اللذين هما نوعان من الموجود و عروض العقل يتوقف على ان يتخصص بالجواهر الذى هو ايضاً نوع منه فيلزم ان لا يكون تلك الابحاث بحثاً عن العوارض الداتية لموضوع العلم » انتهى .

و يمكن ان يقال البحث عن العدد و المقدار ليس على وجه كونه مسألة فى العلم الاعلى ، بل المسألة البحث عن وجود الكم الذى هو المقولة و اثبات وجود العدد و المقدار من المبادئ الواقعة فى طريق البحث .

و يمكن ان يقال يظهر من كلام الشيخ فيما سياتى ان البحث عن الواحد من حيث كونها مقابلة للواحد و ان هناك ينظر فى العدد و يعرف التقابل بينهما و ينظر فى نسبة الكم المتصل الذى يقابله بوجه ما الى الموجودات .

و اما البحث عن العقل فباعتبار البحث عن الواجب الوجود ، باعتبار كيفية

صدور الموجودات عنه و نسبة المعلومات اليه ، و اول ما يصدر عنه .
و قال بعض العلماء . في هذا المقام على ما نقل عنه الناظرون في هذا الكتاب :
قررنا ان الشيخ جعل الانقسام الى الانواع من الاعراض الذاتية على ما سيظهر من
تقسيمه الى اقسامه و احوال تلك الاقسام لاكل من تلك الانواع و ان اطلاق العرض
الذاتي على كل واحد من تلك الانواع مسامحة .

و استشكلوا و اوردوا الايراد بوجه - احدها ، ان الانقسام الى الخط والسطح
انما هو بتوسط انقسامه الى الكم و انقسام الكم الى المتصل والمنفصل ، فلم يكن انقسامه
الى الخط والسطح والجسم عرضاً ذاتياً اولياً من ان اثبات وجودهما من وظائف هذا العلم .
و ثانيها ، ان انقسامه الى الكلى و الجزئى بتوسط انقسامه الى المعقول الثانى
الذى هو منطقي .

و ثالثها ، ان كل واحد من الوحدة و الكثرة و القوة والفعل انما يشتمل الموضوع
مع مقابله ، كما ان كل واحد من الانواع كذلك ، فماله فصل فجعل في الصورة الاولى
العرض الذاتى هو الانقسام الى الانواع و في الصورة الثانية جعل هذه الامور نفس
العرض الذاتى» انتهى .

و فيما ذكره الناظرون نظر ، لان الشيخ فيما اطاعت عليه من كلامه لم يجعل
الانقسام من العرض الذاتية بل ذكر في الشفاء والمختصر الاوسط ان القسمة قد
يكون اولية و اجزاء القسمة غير اولية ، و اين هذا من العرض الذاتى ؟
واما الايرادات فالجواب عن الاول قد ظهر مما ذكرنا ، والجواب عن الثانى ان
الجزئيات المدركة بحواسنا لا ترسم في عقولنا فكيف يكون انقسام الموجود الى
الكلى و الجزئى بتوسط انقسام المعقول الثانى .

و عن الثالث ان المقابل [التقابل] بالمعنى المصطلح لا يصدق على الانواع ثم ذكر
العالم المذكور :

«ثم اجابوا بما استحسنته و ارتضاه بعض اجلة المعاصرين فقالوا الجواب عن
الجواب الاول ان الموجود كما يصح انقسامه الى الاجناس يصح انقسامه الى
مانحتها ، و الشيخ يريد ان الانقسام الى الاجناس عرض اولى ، ولا يازم ان لا يكون
الانقسام الى مانحتها عرضاً ذاتياً . و اجابوا عن الثانى بان الشيخ في هذه القسمة

جعل نفس الكلى والجزئى عرضاً ذاتياً ، و هما يعرضان الموجود من غير احتياج الى ان يصير خلقياً او تعليمياً او طبيعياً . عن الثالث بان الشامل على سبيل التقابل ما يكون شاملاً مع مقابل واحد .

و اقول الصواب عندى ان ليس شئ من الرد و الايراد بشئ و الكل مبنى على سوء فهم المراد والذي احسب وارى ان الرئيس لم يجعل الإنقسام الى الانواع عرضاً ذاتياً بل اشار الى ان البحث عن المقولات بحث عما هو بمنزلة انواع الموضوع و انواع انواعها او عما هو بمنزلاتها لخصوصها بل من حيث انه عام فيكون البحث من احوال الموجود المطلق والبحث عن الكلى والجزئى و احوالهما بحث عما هو بمنزلة الاعراض الذاتية للموضوع و لقد تقرر فى البرهان انه قد يكون موضوع المسألة او ما يكون هو بمنزلة عرض ذاتياً لموضوع العلم و اما ان المقولات بانواعها بمنزلة انواع الموجود والكلى والجزئى و احوالهما اعراض ذاتية فقد اوضحنا فى كتابنا رياض الرضوان باوضح بيان و الان اشير الى الوجه .

فاقول : ان الجواهر والعرض اعتبر فى حدهما الاسمى معنى الموجود فقليل العرض هو الموجود فى موضوع والجوهر هو الموجود لافى موضوع ولا يخفى انهما بهذا الاعتبار يصيران بمنزلة نوعى الموجود و انواعهما كانواعه بخلاف ساير ما جعله بمنزلة الاعراض الذاتية فانه لم يعتبر فى حدودها الاسمية ولا فى حدودها الحقيقية معنى الموجود ولا يخفى انه بما حققناه ظهر رد الايرادات كلها و اما الاجوبة التى نقلناها فمع ما فيها من التكتفات والتعسفات مبنية على مقدمات ممنوعة و مدعىات باطلة مقدوحة و بعد الاغماض والاعراض عن التعرض والاعتراض لا يكاد يتم منها شئ . انتهى كلامه .

ولعل غرض هذا العالم عن قوله: البحث عن المقولات بحث عما هو بمنزلة انواع الموضوع ليس الا جعل المقولات محمولات للموجود لاجعلها موضوعات فى المسألة لما رتب على ما ذكر ان البحث عن احوال الموجود المطلق والبحث عن الكلى والجزئى و احوالهما عما هو بمنزلة الاعراض الذاتية للموضوع و كان فى الحكم الاخير خفاء لان البحث عن احوال الكلى والجزئى يكون بجعلهما محمولات عليهما وهما ليسا موضوع العلم ومن جملة كالتنوع فكان فيه بعد ما ذكرانه قد يكون موضوع المسألة

عرضاً ذاتیاً لموضوع العلم و خص ذکر ذلك بالعرض الذاتی دون النوع .

و بعض الاعلام^۱ نقل العبارات المذكورة المنقولة عن بعض العلماء باسرها ثم تعرض لنقل ابحاث نقل الفائدة عندی فی نقلها والتعرض لتحقيق الحق فيها الى ان قال : و خامسها انه بما حققه غياث الحكماء لا يندفع الايرادات كلها ، بيانه ان حاصل ما حققه ليس الا ان غرض الشيخ ليس ان انقسام الموجود الى الانواع عرض ذاتی له ، بل ان البحث عن المقولات بحث عن انواع الموجود ، لان المقولات انواع له ، ومن المقرر ان فی العلوم قد يبحث عن نوع الموضوع ، وكذا البحث عن الكلی والجزئی ونحوهما بحث عن عوارضه الذاتية ، لانها من عوارضها الذاتية ، وقد تقرر ايضاً انه قد يبحث فی العلوم عن احوال العوارض الذاتية لموضوع العلم فهذان البحثان صبح ان يكون موضوعهما هذا العلم وليس باجنبين عنه .

وانت خبير بانه بمجرد هذا لا يحسم مادة الاشكال اما اولاً ، فلان الاشكال الذي كان باعتبار ان الكلیة والجزئية ونحوهما ليست من العوارض الذاتية للموجود باق بحاله ولم يندفع بما ذكره وهو ظاهر فيحتاج الى جواب آخر .

واما ثانياً ، فلانه قد خلط البحث عن العوارض الذاتية لنوع موضوع العلم وعوارضه الذاتية بالبحث عن وجود نوعه وعوارضه الذاتية والكلام ههنا فی البحث الثاني بيانه ان ما تقرر انه قد يكون موضوع المسألة نوع موضوع العلم او عوارضه الذاتية وهو ان يجعل النوع او العوارض الذاتية موضوعاً وثبتت له احوال فهذا مما جُوزوه وما نحن فيه ليس كذلك اذ الكلام فی انه يبحث فی هذا العلم عن وجود الجوهر والكم والكيف مثلاً ولا يمكن ان يكون المسألة ان الجوهر والكم موجود للجوه الثلاثة التي نقلنا عن غياث الحكماء نفسه عند شرح قول الشيخ وسنبين لك عن قريب ان البحث عن وجوده لا يجوز ان يكون الا فی هذا العلم وحينئذ لا بد اما ان يجعل المسألة ان الموجود جوهر مثلاً او الموجود منقسم الى كذا وكذا فلا بد ان يثبت ان الجوهر او الانقسام عرض ذاتی للموجود حتى يتم الكلام فظهر ان ما حققه لا يسمن ولا يغنى من جوع .

(۱) محقق خوانساری در حواشی شفا .

ويرد عليه ايضاً انه ان كان مراد الشيخ ما ذكره لما كان لتعرضه [بتعرضه] لان "انقسام الموجود الى الجوهر والكم" والكيف لا يحتاج الى انقسام آخر قبله اذ لو كان تلك الامور نوع النوع ايضاً لما كان مخلاً بالمقصود اذ كما انه يصح ان يجعل موضوع المسألة نوع موضوع العلم كذلك يصح ان يجعل نوع نوعه كما صرح به نفسه ايضاً» انتهى .

وفيه نظر لان غرض هذا العالم ليس توجيه كلام الشيخ بنحو لا يتوجه عليه الايرادات التي اوردها الناظرون لا ان يندفع بنفس ذلك جميع ما يتوجه الى كلام الشيخ ان توجه اليه شيء آخر ، وقد حصل مقصوده بما ذكره ، فان الجماعة توهموا - من بعض عبارات الشيخ ان مقصوده ان "الانقسام الى الانواع من الاعراض الذاتية ، لاكل من الانواع ، واستشكلوا ذلك ، واوردوا وجوها من الايراد . وهذا الفاضل عدل عن تفسيرهم الى تفسير لا يرد عليه ايراداتهم ، ولا يتوجه اليه ، وايرادهم في الكلى والجزئى الانقسام ، ليس اولياً ، وظاهر ان هذا لا يتوجه الى تفسير هذا الفاضل . فان اعترض معترض بان الشيخ ذكر ان الكلى والجزئى من الاعراض الخاصة بالموجود وليس كذلك ، لان ثبوتهما للموجود بتوسط المعقول الثانى ، كان جوابه ، ان مراد الشيخ بالاعراض الخاصة ما يلحق الموجود من حيث انه موجود من غير اعتبار حيثية بها يصير طبيعياً او غيرها ، ويرشد الى ذلك قوله : فانه ليس يحتاج الموجود فى قبول هذه الاعراض والاستعداد لها الى ان يتخصص طبيعياً (الى آخره) او المراد بالاعراض الخاصة ، الاعراض الذاتية والمعتبر فى العرض الذاتى انما هو كون موضوع العلم داخلاً فى حده ، وهيهنا كذلك لان المعتبر فى حد الكلى انه مفهوم ، والوجود المطلق معتبر فى المفهوم ، والاولية انما هى معتبرة فى المقدمات البرهانية . ولو سلمنا ازيد من ذلك كان فى المحمول بالنسبة الى موضوع المسألة لاموضوع العلم ، والامر كذلك ، فان المسألة كون المفهوم كائناً . ثم ما ذكره من الخلط غير واضح وقد اوضحنا كلامه سابقاً ، وذكر ان الكلام هيهنا فى وجود النوع غير واضح ايضاً ، فان الشيخ لم يذكر فى هذا المقام سوى ان من جملة مطالب هذا العلم امور هى كالانواع الموجود ، وكون الغرض منحصر فى البحث عن وجودها غير واضح

ولو سلم ذلك فليس الغرض في هذا المقام متعلقاً ببيان ان البحث عن وجودها كيف يدخل في مسائل هذا العلم حتى نتعرض لذلك .

واما ما ذكره بعض الاعلام^١ بقوله : ويرد عليه ايضاً (الى آخر ما ذكره) فيظهر اندفاعه بالتأمل فيما ذكرناه بعد ان يعرف ان غرض الشيخ من قوله فانه ليس يحتاج الموجود (الى آخره) ببيان كونه نوعاً لانه لو كان نوع النوع كان مضراً بالمقصود .

ثم قال بعض الاعلام^٢ بعد كلامه السابق : والحاصل ان يحصل الاشكال ههنا ان العرض الذاتي الذي يبحث عنه في العلم ان كان المراد به انه يالحق الشيء من غير شرط اصلاً كما هو ظاهر كلام الشيخ ههنا ، فياخذ ان يكون لازماً الموضوع ، و لا يجوز ان يكون اخص منه ، فيشكل الامر في المحمولات الخاصة كالجوهر في بحثنا هذا وغيره مما لا يخفى . ولو قيل : ان الجوهر ليس محمولاً بل الانقسام يردان الانقسام الى الانواع التي تحت الاجناس بشرط الانقسام الى الاجناس فلا يكون عرضاً ذاتياً ، و يبطل ايضاً تمثيل الشيخ للعرض الذاتي بالمستقيم والمستدير للخط على ما نقلنا سابقاً عن بعض اجلة المتأخرين ، و ان كان المراد به انه مالا يحتاج الموضوع في احوقه الى ان يتخصص و لا ينافي ان يكون اخص ، فيرد ان انواع الجوهر و الكم مثلاً يحتاج الموجود في احوقهما له الى ان يتخصص ، وكذا الكلى والجزئى ونحوهما الى غير ذلك مما لا يحصى في هذا العلم و في سائر العلوم و ان اريد ان لا يحتاج الى ان يتخصص تخصيصاً عرضياً كتخصص الجسم باستعداد الحركة والسكون ، و بدن الانسان بحيثية الصحة والمرض و بذلك يفرق بين كون عام جزء العلم و بين كونه فرعاً له ، بان يقال : الاحوال التي تعرض موضوع العلم مع التخصيصات الذاتية كلها داخلة في ذلك العلم و جزء منه ، كاحوال النبات و الحيوان و الانسان بالنسبة الى العلم الطبيعي ، و ما كان عارضاً له بعد تخصيص عرضي فهو فرعه وتحت كالمطب الذي يبحث عن بدن الانسان من حيث الصحة والمرض فان هذه الحيثية لما كانت عرضية بالنسبة الى بدن

(١) هو المحقق الخوانساري في حواشيه على الشفاء .

(٢) عطف على قطع النظر .

الانسان ، كان العام الباحث عن احواله من هذه الحيشية فرعاً للطبيعي لاجزء ، و لذلك جعل الطبيعى ايضاً فرعاً للالهى لاجزء منه ، لان تخصيص موضوعه بامر عرضى ؛ ففيه مع قطع النظر عن ان مفهوم الوجود الذى هو مفهوم الذى هو مفهوم الالهى ليس تخصيصه بشىء تخصيصاً ذاتياً وبناء الكلام على انهم جعلوا المقولات بمنزلة الانواع للوجود وانواعها انواع انواعه ، كما اشار اليه الشيخ وجروا عليه فى هذه المباحث بقول ان موضوع الطبيعى وان كان تخصيصه بامر عرضى وحينئذ يكون الاحوال المبحوث عنها ليست داخلية فى العام الالهى الذى موضوعه الوجود بل فرعاً له ، لكن موضوع الرياضى هو المقدار المجرد عن المادة ، ليس تخصيصه تخصيصاً عرضياً ، بل تخصيص الوجود الى حد ينتهى اليه تخصيص ذاتى على ماجروا عليه ههنا ، فيازم ان يكون الرياضى داخل فى العام الالهى لا واقعاً تحته ، وايضاً الموجود بالمعقول الثانى وهو تخصيص عرضى على ما هو المتعارف ههنا .

ولو قيل : ان المراد بالعرض الذاتى ههنا ما هو مصطاح البرهان من كونه داخل فى حد الموضوع او كون الموضوع اوجنسه داخل فيه فلا يستقيم ايضاً ، اذ كثير من محمولات العالم بل اكثره على الظاهر ليس كذلك مثلاً ، فيما نحن فيه الكلى والجزئى ونحوهما ليس كذلك ، اذ ليس شىء منهما داخل فى حد الموجود ولا الموجود اوجنسه داخل فى حدها ، وكذا لا يمكن ان يكون المراد بالعرض الذاتى العرض الاولى اى ما لا يكون له واسطة^۱ فى العروض انتهى .

ولا يخفى انه يظهر من الشفاء ، ان المبحوث عنه العام الاعلى ، بعضه عرض ذاتى لموضوع العلم ، وظاهره ان المراد به المعنى المصطاح عليه فى كتاب البرهان ، وبعضه عرض ذاتى لنوع موضوع العام ، وبعضه ممدت الضرورة الى البحث عنه فى هذا العام حيث لم يكن البحث عنه مقتضى العالم الجزئية ولم يكن علم آخر غير العلم الاعلى ، فلا بد من البحث عنه فى العلم الاعلى .

قال فى موضع من كتاب البرهان : ومنها يعنى من موضوعات الاعراض الذاتية

(۱) رجوع شود بجواش آقا حسين خوانسارى بر شفاء ، اين نسخه خطى و در اكثر كتابخانهها موجود است . آنچه را كه محقق در اين جا ذكر كرده است مورد اعتراض متأخران واقع شده است كما فى الحواشى المطبوعة على الشفاء .

ماهی بالحقیقة انواع او اجناس متوسطة او عالیة ، مثل الانسان لاعراضه الذاتیة ، ومثل الحيوان والجسم والکم ، فان لكل واحد منها اعراضاً ذاتیة هلی ما قلنا ، و منها ما يشبه اجناساً وانواعاً وليست هی المعانی التي يقال علی كثير ، ولكن لا بالسوية ، وهی لوازم غير داخله فی ماهیة الاشياء الداخلة فی العقولات ، وهی مثل الوجود والوحدة ، وهما شبيهان من جهة للاجناس العالیة ، وتعرض لهما عوارض ذاتیة يبحث عنها فی ما بعد الطبيعة ، مثل القوة والفعل ، والعلة والمعلول والواجب والممكن . و قد يكون ایضاً لامور اخص من الواحد والموجود كالانواع لها .

وقال فی موضع آخر منه فی فصل يفصل فيه اختلاف العلوم واشتراکها : « و اما الذي عمومہ عموم الموجود والواحد ، فلا يجوز ان يكون العلم بالاشياء التي تحته جزء من عامه ، لانها ليست ذاتیة له علی احد وجهی الذاتی ، فلا العام يؤخذ فی حد الخاص ولا بالعکس ، بل يجب ان يكون العلوم الجزئیة ليست اجزاء منه ، و لان الموجود والواحد عامان لجميع الموضوعات ، فيجب ان يكون سائر العلوم تحت العلم الناظر فيها ، ولانه لاموضوع اعم منهما ، فلا يجوز ان يكون العلم الناظر فيهما تحت عام آخر ، و لان ما ليس بمبدء لوجود بعض الموجودات دون بعض ، بل هو مبدء لجميع الوجودات المعلول : فلا يجوز ان يكون النظر فيه فی علم من العلوم الجزئیة ، ولا يجوز ان يكون بنفسه موضوعاً لعلم جزئی ، لانه يقتضى نسبة الى كل موجود ، ولا هو موضوع العلم الكلي العام لانه ليس امراً كلياً عاماً ، فيجب ان يكون العلم جزء من هذا العلم ، لانتقاد وضعنا ان من مبادئ العلوم ما ليس بيبيناً بنفسه ، فيجب ان يبين فی علم آخر ؛ اما جزئی مثله او اعم ، فينتهي لامحالة الى اعم العلوم ، فيجب ان يكون مبادئ سائر العلوم تصح فی هذا العلم ، فلذلك كان يكون جميع العلوم يبرهن علی قضايا شرطية متصلة ، انه مثلاً ان كان الدائرة موجودة فالمثلث الفلانی كذا ، و المثلث الفلانی موجود ، فاذا صير الى الحکمة الاولى ، يبين وجود المقدم ، فيبرهن ان المبدء كالدائرة مثلاً موجود ، فحينئذ يتم برهان ان ما يتلوه موجود فكان علماً من

الجزئية لم يبرهن على غير شرطى» انتهى .

اذا عرفت هذا فنقول : العرض الذاتى الذى يبحث عنه فى العلم الاعلى فى تفسيره وجهان ، احدهما ، ان يكون المراد به ما ذكره ههنا حيث قال : ومطالبه الامور التى يلحقه بما هو موجود من غير شرط ، يعنى يثبت للموضوع بنفسه حتى يكون المثبت له نفسه من غير اعتبار قيد فيه بحيث يصير موضوعاً للعلوم الجزئية المذكورة فى كلامه كالتبعية وغيره ، اذ المراد نفي الشرط سواء كان قيداً للمثبت له او واسطة فى ثبوت الحكم له ، وبعض الاعلام حملة على ان ذات الموجود بنفسها علة لللاحق ، والزم من ذلك كون اللاحق لازماً ، وجعل المعنى الذى ذكره ظاهر كلام الشيخ ، وليس كذلك كما يرشد اليه التعليقات التى اشرنا اليها سابقاً ، والظاهر من كثرة استعمال لفظ اللاحق فى مقابل اللازم كونه مراداً ههنا .

الثانى : ان يكون المراد بالعرض الذاتى ماهو المصطاح عايه فى كتاب البرهان ولولم يكن بعض المباحث فى العلم المذكور كذلك ، لم يكن ضائراً ، اذ لعل الباعث على ايراد تلك المباحث جهة اخرى كما يشير اليه بعض العبارات المنقولة من كتاب البرهان ، ويظهر من الفصل الرابع من هذه المقالة وامر من كلام بعض الاعلام من ان كثيراً من محذولات العلوم بل اكثر على الظاهر ليس كذلك ، وتمثيله بالكلى والجزئى ونحوهما محل تأمل ، لان الكاى معناه المفهوم الذى كان كذا ، والمراد بالمفهوم ، ما وجد فى الذهن ، والموجود فى الذهن لا يمكن ادراكه بدون ادراك مطلق الموجود ، فيكون الموجود الذى هو موضوع العلم مأخوذاً فى معناه ، والمراد بالجوهر الموجود فى الاعيان لافى موضوع يعنى ماهية اذا وجدت فى الاعيان كانت لافى موضوع ، و نظيره العرض فلا بد فى معناه من ادراك مطلق الموجود ، وكذلك الامكان والوجوب وامثالهما . وما ورد على الاحتمال الثانى الذى ذكره من ان انواع الجوهر والكم يحتاج الموجود فى لحوقه الى ان يتخصص ، ففيه انه يجوز ان يكون الداعى الى البحث عن الانواع غير كونها اعراضاً ذاتية على ما اشرنا اليه سابقاً ، وما ورد على الاحتمال الثالث بقوله : ففيه مع قطع النظر عن ان مفهوم الوجود ... الى تمام الكلام ، فى الايراد محل تأمل ، لانك قد عرفت ان تخصيص موضوع العلم الاعلى بالمقولات و

انواعها تخصيص عرضي ، وعرفت العبارة المنقولة عن الشيخ عن قريب حيث ذكر فيها : ان الذي عمومه عموم الموجود والواحد فلا يجوز ان يكون العلم بالاشياء التي تحته جزءاً من علمه ، لأنها ليست ذاتية له على احد وجهي الذاتي ، لكنهم خرجوا - عن عموم مقتضى هذه القاعدة ، وانزلوا - المقولات منزلة انواع الموجود ، لانهم انزلوا انواع المقولات منزلة انواع انواع الموجود .

فلان كلام الشيخ هيهنا غير دال على ذلك ، ولم يذكر في كتاب البرهان فيما اتذكر سوى ان موضوع المسألة قد يكون موضوع العلم ، وقد يكون نوع موضوعه ، وقد يكون عرضاً ذاتياً لموضوعه (الى آخر ما ذكر هناك) ولم يذكر ان موضوع المسألة قد يكون نوع نوع موضوع العلم وعلى هذا فقله : بناء الكلام على انهم جعلوا المقولات بمنزلة الانواع للموجود وانواعها انواع انواعه ، كما اشار اليه الشيخ وجروا عليه في هذه المباحث محل تأمل .

وقوله بعد ذلك : لكن موضوع الرياضى هو المقدار المجرد من المادة ، ليس تخصيصه تخصيصاً عرضياً ، بل تخصيص الموجود الى احد ينهى اليه تخصيص ذاتي على ما جروا عليه ههنا ، فيلزم ان يكون الرياضى داخلاً في العلم الالهي لا واقعاً تحته محل تأمل ، على ان ترتب اطلاق الحكم بكون الرياضى داخلاً في العلم الالهي على كون المقدار المجرد ليس تخصيصه تخصيصاً عرضياً ، محل تأمل ، لان علم الاكثر المتحركة والمناظر والموسيقى ، لا يجري فيها هذا الحكم ولعل هذا من باب المساهلة في التعبير ، وكذا في اطلاق الحكم بان موضوع الرياضى هو المقدار المجرد مساهلة .

وقوله : «وايضاً يلزم ان يكون المباحث الكلي والجزئي ونحوهما خارجاً عن هذا العلم لان عروضها يحتاج الى تخصيص الموجود بالمعقول الثاني وهو تخصيص عرضي» ، محل نظر لان من مباحث الكلي المذكور في مابعد الطبيعة قولهم المفهوم يعنى الموجود في العقل ينقسم الى الكلي والجزئي فيباحثه الكلية .

وههنا امر اخر احدها ، ان الموجود في العقل كالانسان مثلاً كلى هذا وليس من مسائل مابعد الطبيعة .

وثانيها ، ان مفهوم الموجود في العقل كلى ، وهذا ايضا ليس من مسائلها .
 و ثالثها ، ان معنى الموجود في العقل حيث ينقسم الى الكلى والجزئى يتخصص
 بمعنى الكلى المنطقى ، يعنى قد يتصف بكونه صادقا على كثيرين بالفعل او بالامكان
 وهذا من مسائلها ، وحينئذ يكون هذا المعنى عارضا للموجود في العقل ويكون
 مقصود بعض الاعلام ان لحق هذا المعنى يتوقف على احق معنى المعقول الثانى
 للمعقول المطلق وهذا محل نظر ، لان الموجود في العقل ينقسم الى الموجود الاول
 فيه كالانسان ، والى الموجود الثانى فيه كالكلى المنطقى ، وهو معقول ثان ، فيالحق
 الموجود في العقل معنى المعقول الثانى ، و كذلك ينقسم الموجود في العقل الى الكلى
 المنطقى ومقابله ، فيالحقه معنى الكلى المنطقى ، وكون الاحق الثانى يتوقف على الاحق
 الاول فى معرض المنع .

وقال بعض الاعلام بعد الكلام المنقول عنه سابقا : والذي يخطر بالبال فى حل
 الاشكال ، ان هذه المباحث المتعلقة بالموضوع وعوارضه وافراد بعض العاوم عن
 بعض ، ليست مباحث عقلية ؛ كان بناؤها على مقدمات قطعية وقياسات يقينية ،
 بل هى مباحث اصطلاحية ، وبناؤها على مقدمات استحسانية ، وعلى هذا القول اذا
 كان معنى موضوعا لعلم وكان له انواع واقسام وكان بعض انواعه واقسامه مما ليس
 له احوال كثيرة و مباحث منشعبة و كان بعض انواعه معاله ذلك اما مطلقا و اما
 مقيدا لقيده ، فحينئذ كان الانسب ان يجعل احوال البعض الاول من
 جملة العلم الذى هو موضوعه ذلك المعنى ، و احوال البعض الثانى علما آخر واقعاً تحته ،
 فالقوم كانهم صنعوا ذلك وبنوا الامر فى هذه المباحث على ذلك . مثلاً الموجود الذى
 هو موضوع العلم الالهى له انواع واقسام كثيرة ووجدوا بعض الاقسام منها ذا مباحث
 كثيرة ، كالجسم الطبيعى مقيدا بالحركة والسكون ، والعدد والمقدار من دون تقييده ،
 والنفس الناطقة من حيث كونها مبدء عمل والافعال ، والاعمال من حيث تؤدى الى
 صلاح المعاش والمعاد ، والمقولات الثانية من حيث توصل الى المجهولات ، فجعلوا
 كلا من هذه المباحث علما براسه ، واخرجوه من العلم الذى موضوعه الوجود ، و
 مباحث بعض الاقسام الآخر لما لم يكن كذلك ادرجوه فى ذلك العلم ، فذلك صار مباحث
 المقارنات ونحوها من جملة ذلك العلم ، وقس عليه حال الطبيعى والطب وساق الكلام

الى ان قال : فالمرض الذاتى لمفهوم الوجود الذى يبحث عنه فى العلم الالهى يجب ان يعرف بانه الذى لا يحتاج الوجود فى لحوقه له الى ان يتخصص تخصيصاً صاربه موضوع الطبيعى والتعليمى او الخلقى والمنطقى ولا فيسره [ولا يضره] احتياجه الى تخصيص سوى ذلك ، كمروض العقل المحتاج الى تخصيصه بالجوهرية ، و عروض المقدار والعدد المحتاج الى تخصيصه بالكم المتصل والمنفصل ... وساق الكلام الى ان قال : وعلى هذا يرتفع الاشكال من دون تكلف ، وكان قول الشيخ : فانه ليس يحتاج الوجود فى قبول هذه الاعراض والاستعداد لها ان يتخصص طبيعياً او تعاليمياً او خالقياً او غير ذلك ناظراً الى ما ذكرنا . انتهى .

ولا يخفى ان ما ذكره من ان مباحث الموضوع والعوارض الذاتية وافراد بعض العلوم عن بعض ليس مبنياً على المقدمات اليقينية بل الاستحسانية صحيح ، لكنها مرتبطة بضوابط متقنة روعى فيها فوائد من ذلك سهولة التعاليم والتعلم ، فانهم جعلوا لكل علم موضوعات ليميز بعض العلوم عن بعض ، ويستقل طالب كل علم بما يناسب غرضه ، ولا يمتزج العلوم بعضها على بعض ؛ فيشوش الامر على الطالبين ، وجعلوا للعوارض الذاتية معنى يناسب حال الموضوعات ، وجعلوا فى المقدمات البرهانية اعتبار شرايط ضرورية فيها ، وفى موضوعات المسائل ومحمولاتها شرائط استحسانية وفى افراد العلوم بعضها عن بعض ضوابط خاصة مناسبة ؛ لا مجرد كثرة المباحث وقلتها . مثال ذلك ان موضوع بعض العلوم خاص بالنسبة الى موضوع البعض وجعلوا لافراز الخاص عن العام وجعله عاماً عابحدة ضابطة كاية ، وخصه بمرجع الى اقسام اربعة ولا يعتبر فى شىء منها الكثرة والقلة وكذلك فى غيرها من المباحث .

قوله : «وبعض^١ هذه الامور هى له كالانواع ...» لم يقل انواع لان الوجود عرضى بالنسبة الى الماهيات و ليس من المقولات الذاتية ووجه شبهه بالانواع اندراجها تحت الوجود وشمولها لسائر الانواع المندرجة تحتها بخلاف ماسيذكر بعد ذلك فان الواحد يساوق الوجود والكثرة فى قوة نوع النوع بالنسبة اليه والقوة بالمعنى الاعم من الامكان الذاتى والاستعدادى يشمل جميع المقولات فهو اشبه بالوجود و كذا الامكان بالمعنى الاعم وكذا الفعل والكلى والجزئى ويحتمل ان يكون المراد بكونه

كالانواع اشارة الى انه يصير موضوعاً في بعض المسائل كالانواع موضوعات سائر العلوم .

وقال بعض الاعلام ايده الله : واما كونها بمنزلة الانواع ، فكان وجهه انها حقايق محصلة يحصل الموجود في ضمنها حقيقة محصلة موجودة ، فكانها انواعها بخلاف ماسيذكر بعد ذلك من الواحد والكثير ونحوهما ، فانه لا يحصل من تخصيص الموجود بها وتحصيله في ضمنها حقيقة محصلة موجودة ، فليست بمنزلة الانواع ، وقد نقائنا عن - غياث الحكماء - وجه آخر لكون هذه الامور بمنزلة الانواع دون الامور التي سنذكر ...» انتهى .

وفيه نظر ، لان معنى الواحد والكثير موجودان عند الشيخ ولا فرق بين الكم القليل والكثير في التحصيل وعدمه ، وما نقله من غياث الحكماء - ايضاً غير جار في المقام اذ يقتضى كون الكثير شبيهاً بنوع النوع والكلّي يعتبر في معناه المفهوم وهو الموجود الذهني فيشبه نوع النوع .

قوله : « ولقائل ان يقول اذا جعل الموجود (الى آخره) قال بعض العلماء فيما نقل عنه: لقائل ان يقول وجه ورود هذا الابراد غير ظاهر ، فان الموضوع هو الموجود مطلقاً على ما قرره ، وظاهر ان اثبات مبادئ الموجودات الخاصة ليس اثبات الموجود المطلق ، فمن اين لزم البحث عن مبادئ الموضوع الممنوع ؟ فلزوم الامر الممنوع ممنوع . ولا يذهب عليك ان هذا ليس هو الجواب الذي يبيشير اليه .

قوله : « ثم المبدء ليس مبدء الموجود كله (الى آخره) وبون بين الامرين ثم اقول لتوجيه السؤال وتحريره وجوه . منها ، انه اذا كان لعلم موضوع له افراد لم يجز اثبات جميع تلك الافراد في ذلك العلم ، لاستلزامه اثبات الموضوع اذ لا وجود له الا في تلك الافراد ، ولعله اراد بالموجودات في قوله: لم يجز ان يكون اثبات مبادئ الموجودات ... ، جميع الموجودات حسبما يفيد الجمع المحلى باللام ، فيتم التقريب ، ويظهر وجه قوله : لان البحث في كل علم عن لواحق موضوعه لاعتن مباديه ... ، وبهذا يظهر وجه الجواب الذي اشار اليه ثانياً بقوله : ثم المبدء (الى آخره) انتهى ...»

قوله: « ويلزم هذا العلم^١ ان ينقسم الى اجزاء (الى آخره) لما ذكر ان في العلوم لا يذكر المبادئ المشتركة بل انما يذكر في كل علم مبادى لا يشترك فيها ، يريد ان يذكر انقسام هذا العلم الى اجزائه ، فذكر الاقسام الثلاثة التي فصلها ، يعنى اسباب الوجود المعول وعوارض الوجود ومبادئ العلوم الجزئية ، فانها الاسباب ، تعاليل لصحة البحث عن الاسباب القصوى في هذا العلم بناء على ان البحث في علم عن مبادئه انما يصح في غير المبادئ المشتركة لجميع مسائله ، فذكر ان الاسباب القصوى اسباب لكل موجود معول ، لاجميع الموجودات حتى يلزم ان يكون من المبادئ المشتركة ، فلا يصح البحث عنه في هذا العلم .

والمراد بمعول في قوله: كل موجود معول... ، المعول لتلك الاسباب ، او معول غير تلك الاسباب ، او المراد ان كل معول لا يخرج عن الاستثناء الى بعض تلك الاسباب فلا يرد ان بعض تلك الاسباب ايضاً معول فكيف يستند الى تلك الاسباب .

قوله: « من جهة^٢ وجوده » يمكن ان يكون متعلقاً بمعول و يمكن ان يكون متعلقاً بموجود ويمكن ان يكون متعلقاً بالاسباب .

قوله: « ولان مبادئ كل علم اخص^٣ هي مسائل في العلم ... » ، يعنى نبحث عن مبادئ العلوم ونبحث لهذه العلة ويكون قوله فنفرض كلام مترتب عليه ويمكن ان يكون قوله: ولان ... ، تعاليل متقدم لقوله: فنفرض .

قوله: « فهذا العلم^٤ يبحث عن احوال الموجود ... » بناء على ان العلم يبحث عن العوارض الذاتية لموضوعه ويبحث في هذا العلم ايضاً عن الامور التي هي له اي للموجود كالانواع والاقسام ، بناء على ما قرر ان مبادئ العلوم الجزئية لا بد ان يبحث عنه في هذا العلم الاعلى لافى تلك العلوم الجزئية ، والمذكور في كل علم امامباد واما مسائل، والمعتبر في المبادئ شرائط مذكورة في البرهان ، والمسائل مؤلفة عن موضوعات

(١) ق ه ص ١٤ ، ط ه ص ١١ .

(٢) ق ه ص ١٤ ، ط ه ص ١٢ .

(٣) ق ه ص ١٤ ، ط ه ص ١٢ .

(٤) ق ه ص ١٤ ، ط ه ص ١٣ .

(٥) ق ه ص ١٥ ، ط ه ص ١٤ .

ومحمولات والمعتبر في موضوع المسألة ان يكون داخلاً في جملة موضوع العلم بان يكون نفسه ا نوعاً منه او عرضاً ذاتياً له ، او يكون من الاعراض الذاتية لنفس موضوع العلم اولاً ونوعه ، او يكون عرضاً ذاتياً لعارض ذاتي ومحمولات المسألة اذا كانت موضوعاتها من جملة موضوع الصناعة كانت من اعراضها الذاتية جازان يكون محمولاتها من جنس الموضوع ومن انواعه وفصوله واعراضه واعراض واجناس اعراض اخرى وفصولها وما يجري مجراها ، كل ذلك مصرح به في كلام الشيخ ، والمذكور في العلم الاعلى لا يخرج عن شيء من ذلك ولا حاجة الى تقرير ان جميع مسائل العلم لابدان يكون بحثاً عن العوارض الذاتية لموضوع العلم .

وقال بعض الفضلاء^١ : « يريد [به] بيان ان البحث عن المبادئ العلوم الجزئية باي وجه يكون وعلى اي كيفية يقع في هذا العلم ، فان موضوعات العلوم الجزئية امور مخصصة ، والتي يبحث عنها في هذا العلم احوال للموجود المطلق الذي هو اعم الاشياء ، فكيف يكون مبادئ تلك العلوم الجزئية مسائل هذا العلم ، فيتبين ذلك و يكشف عن وجه اشكاله بان احوال موضوع العلم الاعلى قد يكون اموراً هي كالاقسام له ، والاقسام قد يكون من العوارض الذاتية للمقسم ، وذلك اذا كانت القسمة اليها قسمة اولية كقسمة الجنس الى الانواع و قسمة الموجود الى الموجودات ، وعلمت انها كقسمة الجنس الى الانواع ، يعني انه ليس بخارج عن حقائق الموجودات ، وان لم يكن جنساً بالحققة . لانه ليس له ماهية كلية كامر ، وكذلك اقسام الاقسام ايضاً من العوارض الذاتية اذا كانت القسمة قسمة اولية ، وهكذا الى ان يصير القسمة بسبب كون عارض غريب ، فان المراد من القسمة الاولى ان لا يحتاج المقسم في انقسامه الى تلك الاقسام الى احق امر خارج عن ذاته ، فان قسمة الحيوان الى الانسان والفرس وسائر الانواع قسمة اولية ، والاقسام اعراض ذاتية له ، وقسمته الى الابيض وغيره والى الضاحك وغيره والى الكاتب وغيره غير اولية ، والاقسام ليست اعراضاً ذاتية له ، وان كان القسم الخارج في بعضها اعم وفي بعضها مساوياً وفي بعضها اخص مما خرج من

(١) قال الشيخ : فهذا العلم يبحث عن احوال الموجود . . . قال صدر الحكماء (تعليقات

ط ك ص ١٣ ، ١٤) : يريد به بيان ان البحث . . .

القسمة الأولى وكانت القسمة فى الانهاء الثلاثة الاخيرة ايضا مستوفاة كالاولى . و بالجملة اخصية العارض لا ينافى كونها من الاحوال الذاتية للمعروض الموضوع ، فاذن نقول : ان هذا العلم يبحث عن احوال ذاتية للموجود المطلق ومن جملة احواله اقسامه الذاتية كالمقولات و اقسام اقسامه الذاتية كأنواع المقولات و انواع انواعها حتى يبلغ التقسيم الى تخصيص يحصل به موضوع علم من العلوم سواء كان ذلك التخصيص آخر التخصيصات و التقسيمات الذى لا يجوز بعده تخصيص ام لا ؟ فالاول كالجسم القابل للحركة والسكون ، فانه قسم من الاقسام الاولية الذاتية للموجود بما هو موجود ، يحدث موضوع الطبیعی . ولا يمكن ان يقع للموجود تقسيم يقع بحسبه قسم اخص ، خصوصية الاباحق عارض غريب من تغير او تكم فيصير المخصوص به امراً طبيعياً او تعامياً لا يجوز ان يكون من احوال الموجود بما هو موجود ، ولا يبحث عنه داخلاً فى العلم الاعلى .

والثالى كالكم المطلق فانه قسم حادث للموجود من جهة تقسيمه الى الكم و غير الكم وهو موضوع الرياضى لكن يجوز بعده تقسيم آخر للموجود ويكون الاقسام الاولية الحاصلة منه اخص خصوصاً من الكم المطلق من غير حاجة الى انضمام عارض غريب كقسمة الموجود المطلق الى كم متصل وغيره ، بل مقدار وغيره بل الى جسم تعامى وغيره ، فالجسم التعامى مع كونه اخص من الكم المطلق بمراتب ، لكنه هو ايضا كالكم المطلق من الاقسام الاولية للموجود ، ومن الاعراض الذاتية له ، فان جعله جسماً لا يتوقف على جعله مقداراً ، وكذا جعله مقداراً لا يتوقف على جعله كمّاً منفصلاً ، لا جعله كمّاً متصلاً يتوقف على جعله كمّاً مطلقاً ، بل الكل فيما يتحقق مجعول بجعل واحد موجود بوجود واحد ، فاذن لا يجب فيما اذا حصل قسم هو موضوع علم جزئى ان لا يكون ما هو اخص منه من الاقسام الذاتية الاولية لموضوع هذا العلم ، يقع البحث عنه فيه ، بل قد يكون وقد لا يكون ، فعلى كل من الوجهين اذا حصل فى هذا العلم قسم خاص يصاح لان يبحث عن احواله الذاتية صاحب علم جزئى ، فيشمله اليه صاحب هذا العلم وهو مأخذه ويتسلمه منه من غير بحث ونظر ، اذ ليس لصاحب علم جزئى ان يبحث عن وجود موضوعه وحد ماهيته ، والا لكان من تلك

الحيثية صاحب عام هو فوق علمه ، فالمهندس مثلاً اذا بحث عن وجود الكم المتصل ومرتبته ، صار من هذه الجهة عالماً الهياً لامهندساً انتهى .

وظنى ان هذا كلام مختل مغلط ، وتفسير لكلام الشيخ بما لا يوافق رأيه و مصطلحاته كتفسير العرض الذاتى والاولية واعتبار الاولية فى المطالب البرهانية و اعتبار اولية التقسيم فى ذلك .

وبعض الاعلام - ايداه الله - نقل كلام هذا الفاضل ثم قال : وههنا اباحت ، و نقل اباحتاً نقل حاجتنا الى نقاها الى ان قال : وسادسها ، انه لم يظهر من كلامه ان القسمة يجب ان يباغ الى مثل اى قسم حتى يصاح ان يجعل ذلك القسم موضوعاً لعلم آخر ، و اى قسم لا يصاح له ولم يعلم منه انه ما السر فى ان الكم المطاق يجب ان يجعل موضوعاً لعلم آخر ، ولا يبحث عن احواله فى العالم الاعلى ، والقسم الذى تحته واخص منه يمكن ان يبحث عنه فى هذا العلم ، ولا يجب ان يكون البحث عنه خارجاً عنه ، مع ان هذين الامرين مما بهم فى المقام ، ولا يظهر المقصود من دون تحققها . والحق كما ذكرنا سابقاً انهم جعلوا طائفة من اقسام الموجود موضوعات لعلوم متعددة من الطبيعى والخلقى والتعيسى والمنطقى اما مقيدة بقيد ام لا ، بناءً على تشعب الابحاث عنها وتكررها .

والطائفة الاخرى ليست بتلك المنزلة اخذوها جميعاً ، وادرجوها فى علم واحد ، و بحثوا عن احوالها فى تلك العلم ، وجعلوا موضوعه الموجود ، اذ لا يصلح شئ سواه لذلك ، على ما ظهر من كلام الشيخ وان لم يكن بين بعض من تلك الطائفة الاخرى ، والطائفة الاولى فرق فى كونها عرضاً ذاتياً بالنسبة الى الموجود بل اماهما جميعاً عرض ذاتى اوليسا جميعاً عرضاً ذاتياله ، لكن لما لم يكن لهذا البعض مباحث كثيرة ، راو - الاولى ان لا يجعل علماً عليحدة ، فالذا اصطالحوا فى مقامنا هذا على ان يجعلوا العرض الذاتى اشتهر بينهم انه يبحث عنه فى العلوم بمعنى ما لا يحتاج عروضه للموجود الى ان ينخصص تخصيصاً طبيعياً او تعامياً او خلقياً او منطقياً ، حتى يشمل جميع مباحث الطائفة الثانية ، ولا يخرج منها شئ ، وان لم يكن بالمعنى المشهورى من انه لا يكون عروضه بسبب امر اخص او اعم .

ثم لا يخفى ان على هذا - وان صار موضوعات العلوم المذكورة من العوارض الذاتية

للموجود ، والبحث عنها بعنوان ان بعض الموجود جسم قابل للحركة والسكون ، او انه كم مطلق الى غير ذلك ، يكون من جملة العلم الاعلى ، لكن الاقسام التى تحت هذه الموضوعات ليست كذلك ، اذ لا يصدق على المقدار مثلاً انه لا يحتاج الموجود فى عروضه الى ان يتخصص تخصيصاً طبيعياً او تعامياً اونحوه ، بل يحتاج فى عروضه الى ان يصير كمّاً مطلقاً وهو تخصيص تعليمى فارادوا ان يتمحاولا إدخال مثل هذه المباحث ايضاً فى العلم الاعلى ، اذ لا يحسن جعلها علماً عليحدة ، ولا يمكن ادخالها فى العلوم الجزئية ، فقالوا: الاشياء اذالم يكن عرضاً ذاتياً بهذا المعنى ايضاً للموجود ، يجوز ان يبحث عنه فى هذا العلم ، لكن بشرط ان يكون البحث عنه امر لا يتعلق بالمادة ونحوها مما يتعلق بموضوعات العلوم الجزئية فبذلك اندرجت تلك المباحث ايضاً فى هذا العلم . بيانه ان قولنا : الموجود مقدار مثلاً الذى هو مسألة هذا العلم ، وان كان المحمول فيه المقدار بحسب الظاهر ، رعاية بجعل موضوع العلم موضوع المسألة لامحمولها ، لعدم استقامته على ماظهر فيما سبق ، لكن لاشك ان المقصود الاصلى منه ان المقدار موجود ، ففى الحقيقة البحث عن الوجود الذى لا يتعلق بالمقدار والمادة وغيرهما من موضوعات العلوم الاخرى الجزئى ، فصح ان البحث ليس عن الجهة المتعلقة بالمقدار والمادة ، فاندرج فى هذا العلم بناء على ما قالوا وتمحلوا ، نعم اذا بحث عن المقدار باعتبار الحالة التى تكون له من حيث هو مقدار ، فلا يجوز ان يكون داخل فى هذا العلم ، بل يكون اما من اجزاء العلم التعليمى ان لم يخرج المقدار عنه ، و لم يجعلوه علماً عليحدة بناء على عدم تكثر الابحاث المتعلقة به ، او يكون علماً تحته ان اخرجوه منه كما اخرجوا الكم عن الالهى ، وهذا كله بناء على ما ذكرنا من ان هذه المباحث ليست من المباحث العقلية التى تكون بناؤها على المقدمات البرهانية ، بل من الامور الاستحسانية - فلاحجر فيما فعلوه وصنعوه ، ولا منع فيما تمحلوه ، لانه ليس مما لا يستحسن فى نظر العقل بل هو موافق ملائم له كما لا يخفى» انتهى .

ويظهر من كلامه ان الكم المطلق يجب عندهم ان يكون موضوعاً لعلم آخر و كانه توهم ان الكم المطلق موضوع للرياضى وليس الامر كذلك فان الكم المطلق وسائر المعقولات جعلوها بمنزلة انواع الموجود المطلق فيصح ان يجعل موضوعاً فى مسائل انعلم الاعلى ومحمولاً ايضاً ان كان عرضاً ذاتياً بالمعنى الذى ذكره الشيخ وهو ان يكون

الموضوع اوجنسه داخله فی معناه ومفهومه وايضاً يظهر من كلامه ان القسم الذى تحته مما يمكن ان يبحث عنه فى هذا العلم ولا يجب ان يكون خارجاً ، وفيه ايضاً ان قسمى الكم اللذين هما المقدار والعدد موضوعان للهندسة والحساب وانما البحث عن وجودهما ونحو وجودهما فى العلم الاعلى ثم مذكره من وجه الفرق بين الطائفتين من العلوم فى جعل بعضها فى العلوم الجزئية وبعضها فى العلم الاعلى صحيح ، يعنى تكثر الابحاث يقتضى جعلها علماً عليحدة ، لكن ليس الامر منحصرأ فى تكثر الابحاث ، بل قد يكون الذاتى الى ذلك تعاق الاهتمام بالبحث عنها مع حصول داع الى افزاره بحيث لا يختلط مع مباحث اخرى ، ومع ذلك جعل العلم علماً عليحدة مبنى على ضابطة مذكورة فى كتاب البرهان ، وهى حيث ماكان شيان ، احدهما اخص من الآخر ، و هى كون الاخص صار اخص بسبب انضياف امر غريب الى المعنى اعم وهو على اربعة اقسام ، وقد ذكرنا سابقاً ان ساير الموضوعات بالنسبة الى موضوع العلم الاعلى من هذا القبيل ، ونقلنا تصريح الشيخ بذلك ، لكن لما جعلوا المقولات بمنزلة الانواع لموضوع العلم المذكور ، كان حكمها مخرج عن ذلك ، وجاء جعلها موضوعات المسائل او محمولاتها فى العلم المذكور ، واما انواع المقولات كالعدد والمقدار مثلاً ، فلاداعي الى اخراجها عن الحكم المذكور ، فلأجزم صح جعل كل منها موضوعاً لعلم مقرر ثم فيما ذكره من تفسير العرض الذاتى المصطاح ههنا والتفسير الذى اسنده الى المشهور تأمل ، الا ان يراد المشهور عند جماعة من المتأخرين .

ثم مذكره من ان المقدار يحتاج فى عروضه الوجود الى ان يصير كمّاً مطلقاً و هو تخصيص تعليمى محل تأمل . ثم قوله : فارادوا ان يتمحلوا ... ، الى آخر الكلام محل تأمل ، فيكون اذن مسائل هذا العلم ، اذ الوجود بما هو وجود ومباده ، اى مباده العالمية لاعلها واسبابها ، فان الوجود بما هو وجود ليس له مبادئ بهذا المعنى . قال بعض الفضلاء^١ « المباحث^٢ المذكورة فى هذا العلم لكثيرة ، لكنها مندرجة فى ثلاث مجامع ، احدها : البحث عن اسباب الوجود ، ويندرج فيه مباحث العلة والمعلول واثبات المفارقات العقلية واثبات المبدء الاول للوجود واثبات المادة

(١) صدر الحكماء فى التعليقات ط ١ ط ص ١٤ ، ١٥ .

(٢) المباحث الموردة فى هذا العلم اصنافها كثيرة . . .

الاولی والصور المنوعة للأجسام واثبات الغایات للطبیاع واثبات الأجسام الفلكية و نفوسها وعقولها التي هي غایات حركاتها ، فان جميع هذه المسائل بحث عن مبادئ الوجود .

وثانيها : هو البحث عن عوارض الوجود كالوحدة والكثرة والقوة والفعل والتنام والناقص والقدرة والعجز والتقدم والتأخر والتقديم والحادث ، وقد سبقت منها الإشارة الى أنها باى وجه يكون من العوارض للوجود مع انه ليس فى الخارج بحسبها عارضية ومعروضية بين شيئين ، والحق ان كونها من العوارض انما يكون باعتبار من الذهن وضرب من التحليل ، كالذى يقع بين الماهية والوجود ، فهى كالوجود زائدة على الماهيات وخارجة محمولة عليها لا كحصول الذاتيات عليها .

وثالثها : البحث عن اقسام الوجود التى هى مبادئ العلوم الجزئية اعم من ان يكون موضوعات لها او غير ذلك ، وليس يجب ان يكون البحث عنها من حيث كونها من المبادئ ، بل من حيث وجودها فى ذاتها وتقررها فى نفسها ، لكن يازمننا ان يكون من المبادئ للعلوم الجزئية .بقى ههنا سؤال وهو : ان مباحث الماهية و جنسها و فصائها وحدها وانها هل هى موجودة ام لا ؟ و اى وجود يخصها هى من مسائل هذا العلم وخارجة عن هذه الاقسام الثلاثة غير مندرجة فيها فلم لم يذكره الشيخ ههنا . ويمكن الجواب عنه بان الغرض ههنا ليس فى بيان الحصر ، بل الإشارة الى بعض مجامع مسائل هذا العلم ، اوبان الاصل فى الاشياء هى وجوداتها لاماهياتها ، فالبحث عن الماهية واجزائها ليس بالاصالة ، بل على وجه التطفل . انتهى (كلام صدر المحكماء) تعليقات شفاء .

* * *

قسمت دوم از حواشى محقق سبزوارى مربوط است به تعليقات او بر قسمتى از مباحث علت ومعلول. شفا ، مباحثى كه ذكر مى شود از مهمات مباحث فلسفى محسوب مى گردد ومهم آنكه محقق سبزوارى ومعاصر تحرير او آقا حسين خوانسارى معروف به محقق خوانسارى در مقام توضيح وتقرير مشكلات شفا به نقل عقايد وآراى ملاصدرا نيز پرداخته اند وكاهاى در صدد تعريف آراى اونيز برآمده اند ولى حق آنست كه اگر آنچرا كه آنها از ملاصدرا نقل نموده اند از اين حواشى برداشته شود جز جسمى بى روح چيزى نماند .

مراد سبزوارى از بعض الاعلام معاصر تحرير او آقا حسين خوانسارى ومراد او وآقا حسين

از بعض الفضلاء افضل المحققين صدر المتألهين شيرازى است .

مطلب مهمی که در این حاشیه مورد بحث و تحقیق واقع می‌شود، و محقق محشی در این مبحث به نقل کلمات آقا حسین، و ملا صدرا، و محقق دوانی پرداخته است یکی معنای ابداع و ایجاد شیء است لامنی شیء. و ایجاد و خالق ماهیت بدون مسبوقیت آن بماده و استعداد و تحریک ماده از جهت حصول استعداد برای قبول صورت محصل ماده، و دیگر ایجاد شیء، در ماده و استعداد و مسبوقیت صورت بعدم زمانی و در این مبحث تحقیق در معنای حدوث ذاتی و تحقیق در این مسأله مهم که: الممكن فی ذاته لیس و ... و این مسأله که مسبوقیت وجود بعدم مجامع و تقریر این امر قابل توجه که استحقاق در ممکن چه معنا دارد و اصولاً حدوث ذاتی را چه نحو باید تصور نمود و بیان این معنا که کلمات شیخ و اتباع او و جمعی از متأخران در این بحث در غایت ابهام و اجمال است از مطالب قابل تعمق است.

(۲)

قوله: «فهو تائیس الشیء^۱ بعدلیس^۲ مطلق ...» اعلم ان عندهم العدم علی وجهین، احدهما ان یكون عدم صورة فی مادة مع بقا المادة، وثانیهما عدم الشیء. بالکلیة وبالمرّة، وهذا هو المباد من الایس هیهنا کما یدل عبارته فی موضع من هذا الکتاب حیث قال کل شیء الا الواحد الذی هو لذاته واحد والموجود الذی هو لذاته موجود، فانه مستفید للوجود عن غیره، وهو ایس به لیس فی ذاته، وهذا معنی کون الشیء مبدعاً، ای قابل

(۱) شفا ط ق ه ص ۲۶۶، ط ه ص ۵۲۶، ۵۲۷.

(۲) شیخ در مقام بیان وجوه فرق بین موجود حاصل در ماده و حقایق واقع در عالم زمان و موجود قائم بفاعل و مستغنی از ماده و استعداد سابق بر فعلیت و وجود و اینکه موجود قائم بجهت فاعل و بی نیاز از ماده و استعداد ابداعی است. و دائم الوجود و علت چنین معلومی (اولی بالعلیه لأنه یمنع مطلق العدم للشیء فهو الذی یعطى الوجود التام للشیء) قهراً معلول ابداعی عدم خارجی ندارد گوید: فیهذا هو المعنی الذی یشی ابداعاً عند الحکماء، وهو تائیس الشیء بعد لیس مطلق، فان للمعلول فی نفسه ان یكون ایس - و یكون له عن شئله ان یكون ایس - والذی یكون للشیء فی نفسه اقدم عند الذهن بالذات لافی الزمان من الذی یكون عن غیره، فیکون کل معلول ایساً بعد لیس بعدیة بالذات ...» محقق محشی در این مبحث پیرامون تقریر مقاصد شیخ از معاصر خود آقا حسین واز صدر الحکما و دوآنی مطلب نقل نموده ولی آنچه که قابل توجه است و دارای عمق و اصل میباشد، تعلیقات آخوند ملا صدرا است بر این قسمت از شفا که نقل شد.

کلام شیخ در حدوث ذاتی در برخی از مواضع مبهم است و حق تحقیق بر عهده صدر الحکماست.

الوجود عن غیره ، وله عدم يستحقه فی ذاته مطابق لیس انما يستحق عدم بصورته دون مادته او مادته دون صورته بل بکلیته ، وساق الکلام الی ان قال : بل البعد الذی هی هنا بالذات فان الامر الذی للشیء من تلقاء نفسه ، قبل الذی له من غیره ، واذا کان له من غیره الوجود والوجود ، فله من نفسه عدم والامکان ، مکان - دمه قبل وجوده ، ووجوده بعدمه - قباية وبعدية بالذات . فکل شیء غیر الاول الواحد موجود بعد مالم یکن موجوداً باستحقاق نفسه وعبارته هی هنا بعده من قریب یشیر الیه ایضاً .

قال بعض الفضلاء^١ : «ای ایجاده بعد عدم مطلق ای عدم بوجه من الوجوه بعدية ذاتية لا بعد عدم صریح خارجي بعدية زمانية ، فالمبدعات لیست لها بحسب امكانها الذاتي اعدام خارجية ، بخلاف المكونات حیث لها اعدام خارجية قبل كونها ، وربما كانت بعد كونها ایضاً ، فالمبدع لم یکن لها عدم فی نفس الامر ، بل بحیثية من الحیثیات ومرتبة من المراتب ، وله فی الواقع هو الوجود لا غیر ، لانه اوسع من ذاك المرتبة فتأمل فیہ . فان هی هنا شبهة مشهورة یندفع به وهی ان امكان عدم لا معول الاول مع امتناعه علی الواجب ینافی التلازم بینهما ، اذ امكان اللزوم یقتضی امكان الملزوم ، فیازم امكان الواجب وهو محال . ولا یجدي ما ذكره بعض المتأخرین بان الذی یازم حیث اذ امكانه بالقیاس الی الفیر وذلك لانافی الوجوب الذاتي ، انما المنافی له الامكان الذاتي ، لان امكان الذی هو بالقیاس الی الفیر انما یتحقق بین اشیا لا یكون بینها علاقة العلية والمعلولية ، والواجب ومعلوله الاول بینها علاقة ذاتية ، وكذا بین تقيضیهما . فالحق ان یقال ان للمعول وجوداً وماهية ، فالذی منه متصف بالامكان هو ماهيته ، وهی مما لا علاقة لها لذاتها مع الواجب ، ولالزوم . والذی منه متصف بالالزوم هو الوجود ، وهو واجب بوجود سببه الذاتي ، ولا امكان له من هذه الجهة ، بل من جهة الماهية ، فبالحقیقة الممكن غیر لازم ، واللازم غیر ممكن » انتهى .

وفیه نظر لان ما ذكره فی تفسیر الیس المطلق خلاف ما یظهر من كلام الشیخ ، ثم ما ذكره من ان المبدعات لیست لها بحسب امكانها الذاتي اعدام خارجية خلاف الظاهر من عبارات الشیخ كما سیظهر ، وهو محل نظریضاً انما المسام ان لیس لها اعدام

(١) تعليقات صدر المتألهین ط گ طهران ص ٢٣١ (این حواشی بانضمام الهیات چاپ قدیم طهران در سنه ١٢٨٢ هـ ق چاپ شده است) .

خارجية دهرية او زمانية لامطلقاً ، حتى نفى العدم الخارجى فى المرتبة ايضا . وقوله :
لانه اوسع من تلك المرتبة . معناه ان الواقع ليس منحصرأ فى مرتبة العلة حتى اذا كان
المعلول المبدع معدوماً فى تلك المرتبة ، يلزم عدمه فى الواقع مطلقاً ، بناء على ان عدم
الشيء يقتضى انتفاء جميع افراده ، بخلاف الوجود ، بل الواقع اوسع من تلك المرتبة ،
فيتحقق الوجود الواقعى بالوجود الدهرى والزمانى ايضا ، فيكون المبدع موجوداً
اوان كان معدوماً فى المرتبة فله وجود بنحو آخر ، وهو كاف فى ثبوت الوجود .

وقال بعض الاعلام وقد يناقش فى قوله : هو الوجود لا غير (الى آخره) لان اوسعية
الواقع يستدعى وقوع الوجود والعدم فيه جميعاً لا الوجود فقط وهو ظاهر انتهى .

وانت خبير بما فيه . ثم ما ذكره من الشبهة من دفع بان الامكان الخاص للملزوم
لا يستلزم الامكان الخاص لللازم ، لتخلفه فى ملازومية وجود العقل الاول لوجود الواجب ،
والامكان العام للملزوم لا يستلزم الامكان العام لللازم ، لتخلفه فى استلزام عدم العقل
الاول لعدم الواجب عندهم . بل الحق ان امكان الملازوم يعنى الامكان الاستعدادى ،
يستلزم الامكان الاستعدادى لللازم . وان شئت قلت : الامكان الوقوعى ، ثم قوله :
الامكان الذاتى الذى هو بالقياس الى الغير انما يتحقق بين اشياء لا يكون بينها علاقة
العلية والمعلولية ... محل تأمل ، فان من اجاب بهذا الجواب انا اذا قلنا امكان العقل
الاول الذى هو الملازوم ، يستلزم امكان الواجب الذى هو اللازم ، معناه انه يستلزم
امكان الواجب نظراً الى العقل الاول الذى هو الملازوم ، وذلك صحيح لان معنى امكان
الشيء بالنسبة الى شيء ان لا يكون فى الشيء اثنان اقتضاء لوجوده ولالعدمه ، والامر
كذلك ، فان العقل ليس مقتضياً لوجود الواجب ولالعدمه ، انما الاقتضاء من الجانب
الآخر ، وهو غير مناف لما ذكر . فقوله : الامكان الذى بالقياس الى الغير انما يتحقق
بين اشياء لا يكون بينها علاقة العلية والمعلولية ... ، لا يصح على اطلاقه ، نعم ليس
للمعول امكان بالنسبة الى العلة ، بخلاف العكس . وما ذكره من الجواب لا يستقيم بظاهره ،
لان ظاهره منع كون وجود العقل الاول ممكناً بالامكان الذاتى وهو غير مستقيم^١

(١) امكان بمعنى تساوى در مرتبه در وجود معنا ندارد وامكان در وجود كه همان
مصحيح ارتباط واحتياج معلول بعلة باشد ، صرف ربط بودن وعين اضافه بودن معلول بعلة
است ومعاليل نيستند مگر نسب و اضافات وجود حق وهو الظاهر والباطن .

نعم له وجوب بحسب الغير ويمكن ان يوجه كلامه بتأويل فتأمل .
 قوله : فان للمعلول^١ في نفسه ان يكون ليس (الى آخره) قد ذكر الشيخ هذا المقصود
 في كتبه بعبارات مختلفة فقال في الاشارات : ثم انت تعلم ان حال الشيء الذي يكون
 للشيء باعتبار ذاته متجرداً عن غيره ، قبل حاله من غيره قبلية بالذات ، وكل موجود
 عن غيره يستحق العدم لو انفرد ، ولا يكون له وجود لو انفرد ، بل انما يكون الوجود
 عن غيره ، فاذن لا يكون له الوجود قبل ان يكون له وجود وهو الحدوث الذاتي .
 وتقرير مقصود الشيخ ان الماهية اذا كانت من حيث ذاتها ونفسها منشأ لانتزاع
 وصف من الاوصاف ، وباعتبار عروض وصف يثبت لها من علة خارجة عن الماهية منشأ
 للاتصاف بوصف ما ، فهي بالاعتبار الاول متقدمة عليها بالاعتبار الثاني تقدماً بالذات
 لا بالزمان .

اذا عرفت هذا فاعلم ان الماهية الموجودة في الخارج لانفكاك بينها من حيث
 هي وبينها من حيث الوجود انفكاكاً بحسب الزمان اذ لا تميز بين الامرين بحسب
 الخارج ، لكن اذ قد عرفت ان الوجود زائد على الماهية ، فمرتبة الماهية بحسب
 الحيثية الاولى سابقة على مرتبتها بحسب الحيثية الثانية سبقاً ذاتياً ، و الوجود
 الذي هو في المرتبة الثانية يعني مرتبة العروض الناشئ من العلة المفارقة للماهية ليس
 بحاصل في المرتبة الاولى ، اذ ليس عيناً للماهية ولا جزءاً لها ، وتلك المرتبة سابقة على
 مرتبة الحقوق والعروض ، فيصح ان يقال ليس الوجود في تلك المرتبة العرضية في
 المرتبة الاولى ، او يقال ليس الوجود في تلك المرتبة يعني المرتبة الاولى على ان يكون الظرف
 قيداً للوجود ، وهذا بناء على صحة ارتفاع النقيضين في المرتبة نظراً الى ان مرتبة العلة
 ليست سوى استتباع المعلول ، او يقال ليس الوجود في تلك المرتبة على ان يكون
 الظرف قيداً للنفي بناء على عدم جواز ارتفاع النقيضين في المرتبة ، نظراً الى ان العلة
 مرتبة معدوم فيها للمعلول ، وهذا طريقة قوم والظاهر ان عبارات الشيخ ينطق على
 هذا والعدول عنه يحتاج الى عدول عن ظاهرها . وسبق الماهية من حيث هي على
 الوجود ليست بحسب الخارج ، ولا بحسب الذهن ، لان السبق الخارجى معناه السبق
 في الوجود الخارجى ، وكيف يمكن ان يكون السبق على الوجود الخارجى بحسب

الوجود الخارجی ، وكذلك الكلام فی الوجود الذهنی ، بل الماهية سابقة على الوجود المطلق لبحسب احد الوجودین ، وعلى هذا فالماهية معدومة دائمة بهذا العدم الحاصل فی المرتبة ، ولا ينافی ذلك وجودها دائماً واحياناً بحسب الزمان والذهر ، فان عروض الوجود لها فی المرتبة اللاحقة لا ينافی عدمها فی المرتبة السابقة .

فقول الشيخ : حال الشئ الذي يكون للشئ باعتبار ذاته متخافاً عن غيره ، اشارة الى المرتبة الاولى للماهية . وقول : قبل حاله عن غيره قبلية بالذات ، اشارة الى المرتبة الثانية العروضية . والانفراد فی قوله : كل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد ، اشارة الى المرتبة الاولى ، واستحقاق العدم فيه ، اشارة الى ما ذكرنا من ان العدم ثابت فی تلك المرتبة بناء على اعتبار عدم ارتفاع النقيضين فی المرتبة . وقوله : ولا يكون له وجود ، مبني على الاحتمال الآخر ، والشيخ لم يرجح احداً من الأمرين ، اذ لم يتعلق غرضه به .

وقوله : «ههنا والذي^١ يكون للشئ في نفسه اقدم عند الذهن ...» اشارة الى ان وصف التقدم ليس موجوداً بحسب الخارج بل انما ينتزعه العقل من الماهية من حيث هي ، حين يلاحظه من غير ملاحظة شئ آخر معه ، فيحكم بان الماهية متقدمة ، لابان لها تقدم موجود في الخارج او الذهن ، ولا بانها متقدمة بحسب الخارج او الذهن . ومعنى كون المعلول ايضاً بعد ليس سبق العدم فی المرتبة . ويحتمل ان يكون المراد ان ذات المعلول في نفسها لا شئ صرف ، بسبب ان الوجود ليس عيناً لها ولا جزء ، والوجود خارج عنها . وقال في النجاة : اذا كان الشئ له في ذاته ان لا يجب له وجود بل هو باعتبار ذاته وحدها بلاعلتها لا يوجد ، وانما يوجد بالعلة ، والذي بالذات غير الذي من غير الذات ، فيكون لكل معلول في ذاته اولاً انه ليس ، ثم عرض عن العلة و ثانياً انه ايس ، فيكون كل معلول محدثاً — اي مستفيد الوجود عن غيره بعد ماله في ذاته ان لا يكون موجوداً ، فيكون كل معلول محدثاً في ذاته ، وان كان مثلاً في جميع الزمان موجوداً مستفيداً — لذلك الوجود عن موجد ، فهو محدث لان وجوده من بعد لا وجود بعدي بالذات ، ومن الجهة التي ذكرناها ، وليس حدوثه انما هو في اول الزمان فقط ، بل هو محدث في جميع الزمان والذهر انتهى .

ومعنى قوله فى النجاة : وليس حدوثه انما هو فى اول الزمان (الى آخره) ان الحدوث ليس باعتبار معاقبة لوجوده العدم الزمانى بل باعتبار حصول وجوده بعد العدم فى المرتبة ، وذلك ثابت له فى اول الحدوث وفى حال البقاء لان العدم فى المرتبة ليس انما يختص بحال اول الحدوث او الحال السابق عليه .

ومعنى قول الشيخ : ان الماهية فى نفسها مستحقة للعدم ليس انها مستحقة للعدم بالمعنى المقابل للوجود العارض يعنى مستحقة لعدم عروض الوجود ولحوقه ، حتى يلزم ان يكون ممتنعاً كما توهمه الامام الرازى ، واسند كلام الشيخ الى الفالطة بل معناه انه مستحق للعدم الثابت له فى تلك المرتبة ، وذلك لا ينافى الوجود فى مرتبة اخرى .
وتقل فى المواقف عن الحكماء حديث الحدوث الذاتى وقال الشارح : ان كلامهم هذا لو تم لدل على ان الحدوث الذاتى هو مسبوقية الوجود بالعدم الا ان السبق فى الحدوث الذاتى بالذات بالذات وفى الزمانى بالزمان ، وقد صرح به بعض الفضلاء لكنه مشكل جداً . لان العدم لا تقدم له بالذات على الوجود ، والا لكان عدم الممكن علة اوجزه لعلته ، ولا يتصور ذلك فى الممكنات المستمرة الوجود فى الازل عندهم مع كونها محدثة انتهى .
وفيه نظر ، لان القدر المسلم ان عدم وجود الشئ المعلول لعدم العلة لا يمكن ان يكون علة اوجزه علة لوجود الشئ ، لا لعدم الحاصل فى المرتبة ، ثم الظاهر ان ليس المراد بالسبق ههنا التقدم بالعلية بل التقدم بالطبع ، او معنى آخر مستند الى الذات ، ثم التقدم الذى يثبتونه انما يكون منافياً لاستمرار الوجود اذا كان التقدم زمانياً ، و ليس كذلك .

واجاب بعضهم بان المراد بالسبق ، السبق الذى لا يجمع المسبوق مع السابق ، كما فى سبق اجزاء الزمان بعضها على بعض .

وفيه نظر ، وقال بعض الفضلاء : « اراد ان يبين كيفية هذه البعدية التى يقال لها الحدوث الذاتى بان المعاول له فى حد نفسه اى ماهيته ان ليس له وجود ، وله عن علته المرجبة ان يكون له وجود ، والذى للشئ فى نفسه اقدم من الذى له عن غيره عند الذهن تقدماً بالذات لا بالزمان ، فكل ممكن ايس بعد ليس ، اى موجود بعد عدم بعدية بالذات ، وهذا الحكم شامل لجميع الممكنات الموجودة فان كانت مما يكفى امكانها الذاتى لصدورها عن العلة فليس لها الا الحدوث الذاتى ، اى التأخر عن العدم الذاتى فقط ، وان لم يكف فلها مع الحدوث الذاتى حدوث بمعنى آخر وهو سبق العدم عليها

بالزمان» .

قال : واعلم ان هیهنا اشکالا من وجهین ، احدهما ان الماهیة تابعة لوجود كما حقق مرارا فالفاعل لولم یفدشیئا لم تكن ماهیة ، والصادر من الفاعل لیس الا الوجود ، فالماهیة تبع له كما استقر علیه رای المشائین سیما الشیخ واتباعه ، فاذا كان الامر كذلك لامعنی لتقدم حال الماهیة علی حال الوجود .

والجواب ان ماهیة الشیء وان كانت تابعة لوجوده فی الواقع علی المعنی المحقق عندهم لكن للعقل ان یلاحظها فی نفسها و یعتبرلها احوالا فاذا لوحظت الماهیة فی نفسها یحكم علیها بتقدمها لذاتها علی کل ما هو خارج عنها ، فاول حالاتها الامکان ، وبعده الحاجة الی العلة فی الوجود او العدم ، وبعدها مرتبة وجودها بايجاب العلة ایها ، ثم وجودها ، فلها مراتب سابقة علی الوجود ، وجمیع هذه الحالات انما یكون اذا كان المنظور الیه نفس الماهیة لانفس الوجود ، فالوجود هو الاصل فی الواقع ، وله التقدم فیة علی الماهیة ، والماهیة هی الاصل فی اعتبار اللهن ، ولها التقدم فیة علی الوجود^۱ انتهى .

وافاد بعض الاعلام فی الرد علیه ان الوجود اذا كان هو الاصل فی الواقع و یكون مقدما علی الماهیة فیة ، فحكم اللهن بتقدم الماهیة علی جمیع ما هو خارج عنها حتی الوجود وكذا بتقدم بعض حالاتها كالامکان ونحوه علی الوجود ان كان معناه انها مقدمة علی الوجود فی الواقع ، فهو خلاف الواقع لما عترف بان الوجود متقدم علیها فی الواقع ، وان كان معناه انها متقدمة فی الملاحظة فمع ان هذا التقدم لیس بلازم فی الواقع اذ یجوز ان یلاحظ الوجود اولا ثم الماهیة والامکان ونحوه یرد علیه ان مثل هذا التقدم لا یكفی فیما نحن فیہ اذ ظاهر ان لیس مرادهم بتقدم الامکان ونحوه علی الوجود ، وكذا تقدم العدم علیه فی بحثنا هذا ، بحث الحدوث الذاتي مجرد ان العقل

(۱) تعلیقات آخوند ملاصدرا بر کتاب شفا ط گ ط ه ص ۲۳۱ ، ۲۳۲ ، در معنای حدوث ذاتی وفهم این معنا که علم مجامع با وجود شیء چه نحو مقصود است وعدم ذاتی مبدا انتزاع حدوث ، غیر از عدم مقابل وجود شیء است که نقیض آن می باشد در تصور این معنا محشی و فاضل معاصر او اغلب در مخصمه واقع شده اند .

یلاحظ هذه الصفات اولاً ثم يلاحظ الوجود ، وان كان معناه امر آخر فليبين . انتهى .
ثم قال بعض الاعلام : « والصواب في الجواب ان يقال : ان الماهية وان كان في حال
العدم لا يثبت لها شيء ، حتى نفسها اذا المعدم يسلب عنه جميع الاشياء حتى نفسه
لكن ثبوت نفسها لها ليس يفرع على الوجود اذ الذات والذاتيات ليست مجعولة
واذا كانت ثبوت نفسها لها غير متفرع على وجودها فلا حرج في ان يحكم العقل بتقدم
ثبوت بعض احوالها لها على ثبوت الوجود لها في الواقع ، اذ ثبوت الشيء للشيء ليس
فرعاً على ثبوت ذلك الشيء ، بل انما هو مستلزم له .

ولا يخفى ان هذا الاشكال وان امكن دفعه بما ذكرنا لكن يبقى على الشيخ منع المقدمة
انتي ادعائها وهي ان الذي للشيء في نفسه اقدم عند الذهن بالذات من الذي يكون
عن غيره » انتهى .

وسبيل رفع المنع المذكور قد ظهر بما ذكرنا في تفسير كلام الشيخ فارجع اليه .
قال الفاضل الدواني في بحث الحدوث الذاتي : « ما زاد الشيخ في الهيات الشفاء
في بيان ذلك على ان قال : للمعلول في نفسه ان يكون ليس ... ، الى آخر ما نقله عن
الشيخ . ثم قال : ويتوجه عليه ان المعاول ليس له في نفسه ان يكون معدوماً ، كما ليس
له في نفسه ان يكون موجوداً ، ضرورة احتياجه في كلا طرفي الوجود والعدم الى العلة .
وسنح لي في هذا المطلب وجه آخر وهو ان وجود المعلول لما كان متأخراً عن
وجود العلة فلا يكون له في مرتبة وجود العلة الالعدم والالم يكن وجوده متأخراً عنها .
ثم قال : انه يرد عليه مثل ما مر ، فان تخلف تأخر وجود المعلول عن وجود العلة
انما يقتضي ان لا يكون له في مرتبة وجود العلة الوجود لان يكون له في تلك المرتبة
العدم .

فان قلت : اذالم يكن له في تلك المرتبة الوجود كان له فيها العدم والالزم الواسطة وايضاً
لامعنى للعدم الاسلب الوجود فاذا ثبت ان ليس له الوجود في تلك المرتبة ثبت انه
معدوم فيها .

(۱) ولی احکام نفس ماهیت و ظهور صفات و لوازم آن نیز در حین موجودیت به تبع
وجود معتبر یعنی کسی که مفهوم را ملاحظه نماید بدون لحاظ وجود و عدم در آن ، متفرع
بر وجود و منشأ ظهور این احکام نیز وجود است ولی نه بنحو اشتراط بل که حین ماهو موجود

قلت : نقيض وجوده في تلك المرتبة سلب وجوده فيها على طريق نفى المقيد ، فلا يلزم من انتفاء الاول تحقق الثاني ، لجواز ان لا يكون اتصافه بالوجود ولا اتصافه بالعدم في تلك المرتبة ، كما في الامور التي ليست بينها علاقة العلية والمعلولية ، فانه ليس وجود بعضها ولا عدمه متأخراً عن وجود الآخر ولا متقدماً عليه .

لا يقال : كما ان المتأخر بالزمان متصف بالعدم في آن وجود المتقدم فليكن المتأخر بالرتبة متصفاً بالعدم في مرتبة وجود المتقدم .

لانا نقول : سلب الوجود في زمان لا يستلزم الاتصاف بالعدم في ذلك الزمان ، والا لزم خلوّه في ذلك الزمان عن طر في النقيض وهو محال ، اما سلب الوجود عنه في مرتبة معينة ، فلا يستلزم اتصافه بالعدم في تلك المرتبة على ان يكون المرتبة ظرفاً للاتصاف فان خلو المرتبة عن النقيضين بمعنى انه ليس شيء منهما في تلك المرتبة غير محال ، كما مر . وقد تلخص من هذا ان الممكن ليس له في المرتبة السابقة الا إمكان للوجود والعدم ، فله في هذه المرتبة العدم بحسب الامكان فان اكتفى بالحدوث الذاتي هذا المعنى تم والا فلا ؟ » انتهى .

ونبه نظر لان ما ذكره من ان المعلول ليس له في نفسه ان يكون معدوماً مسلم في العدم والوجود الزماني والذهري لا العدم في المرتبة وادعاء ذلك يحتاج الى بيان و برهان . ثم ما ذكره من التلخيص خلاف ما يظهر من عبارات الحكماء ، بل الظاهر منها حصول عدم في المرتبة كما يظهر من عباراتهم ، ومن الظاهر ان عدم كون وجود المعلول وعدمه في مرتبة العلة يعني عدم كونها علة للمعلول لامناسبة بينه وبين الحدوث الذاتي ولا ارتباط بينهما ، فكيف يمكن ان يجعل ذلك معنى الحدوث الذاتي بل عدم علية العدم اربط بعدم الحدوث .

قال بعض الفضلاء^١ بعد نقل ما نقلناه عن الفاضل المذكور : اقول : اما وجه ما ذكره الشيخ من ليسية الممكن بحسب ذاته فهو ان ماهية الممكن وان لم تخرج عن طر في الوجود والعدم لكنها بحسب ذاتها واعتبار نفسها بحيث تنجرد عن الوجودات

(١) اي قال صدر المتألهين في تعاليقه المباركة (ط گ طهران ص ٢٣٤ ، ٢٣٥) و نحن نذكر ما افاده ونحرر ما رآه - قدم في بيان مغزى مرام الشيخ وغيره من الراسخين في الحكمة المتعالية .

كلها فلها الساب التحصلي عن كل ماسئلت ولو بظرفي النقيض على الوجه الذي ذكره الشيخ سابقاً وهذا السلب لها عن كل شيء هو غير نفسها وان كان من حيث ثبوتها نحواً من انحاء الوجود متقدماً على سائر الانصافات الوجودية والعدمية لكنه غير ملحوظ من حيث الثبوت بل من حيث المفهوم والمعنى فلا يستدعي ثبوت الموضوع قبله لان هذا الثبوت بعينه من افراد السلب لانه عين سلب الاشياء عنها في تلك المرتبة فلتقدمه على سائر الاشياء صح عروض الوجود وغيره لها ولو لكونه ايضاً نحواً من الوجود وان كان وجود الساب صح تقدمها بالوجود على سائر الصفات الذي هو شرط الانصاف بها كما علمت من قاعدة الفرعية المشهورة . فاذا ثبت قول الشيخ : « ان المعلول له في نفسه ان ليس ... » اي ليس له ليسية الوجود وغيره من الصفات من حيث اعتبار ذاته بذاته في ملاحظة العقل مجرداً عن غيره في هذه الملاحظة بخلاف الممتنع فان ماهيته تقتضي العدم في الواقع من كل وجه لانه من جهة اعتبار ذاته من حيث ذاته فقط حتى يكون مع انصافه بالوجود في الواقع مجرداً عنه باعتبار ذاته ، فكل ممكن مجرد من حيث ذاته عن هذا الوجود الذي تلبربه في الواقع فاعلم هذا ... » انتهى .

وفيه نظر لان حاصل ما ذكره في توجيه كلام الشيخ ان الساب التحصلي يحصل لماهية الممكن في جميع الاشياء ومعنى ذلك سلب جميع الاشياء بتقديم السلب على الماهية^١ وهذا ينافي ما ذكره ههنا من ثبوت العدم للماهية من حيث هي ولو سلم ذلك كان سلب جميع الاشياء عنه بمعنى عدم كونها ذاتاً لها ولا ذاتياً ولا ارتباط لهذا المعنى بالحدوث الذاتي ولا باعتبارهم في اداء هذا المعنى على ان نسبة هذا المعنى الى الوجود والعدم نسبة واحدة .

وقال بعض الاعلام^٢ بعد الاشارة الى بعض ما ذكرناه : سلمنا ان المراد من هذا الساب انه لا يثبت للماهية شيء ماعداها في مرتبة ذاتها وسلمنا ايضاً ان هذا الساب ثابت لها في مرتبة ذاتها مقدماً على الوجود وغيره مع ان هذا مناف للامر الاول،

(١) اي تقديم السلب على الحيثية حتى يعم جميع العوارض حتى العوارض الجائية من جانب نفس الماهية .

(٢) قال معاصره الجليل في حواشيه على هذا الموضوع من الشفاء .

لكن نقول : ان هذا السلب ظاهر ان نسبته الى الوجود والعدم على السوية فلم ينسبونه الى الوجود خاصة ويسمونه الحدوث الذاتى بمعنى تقدم العدم على الوجود بالذات» انتهى .

وفيه ان سلب جميع الاشياء فى مرتبة الذات اذ اثبت لها فى تلك المرتبة كان العدم بمعنى عدم جميع الاشياء ثابتا فى تلك المرتبة ولم يكن وجود شئ فى تلك المرتبة وهذا سبب النسبة الى الوجود والحكم بسلبه والحدوث الذاتى .

ثم قال بعض الاعلام : ثم لا يخفى ان ماهو الموافق للواقع ان الماهية فى مرتبة ذاتها يثبت لها سلب الوجود والعدم الذاتى اى يثبت لها انه ليس لها الوجود والعدم من ذاتها وهذا المعنى مآله الامكان الذاتى او ما هو قريب منه ، فصار الامر الى ما قال هذا المحقق^١ من ان الممكن ليس له فى المرتبة السابقة الالعدم بحسب الامكان فان اكتفى فى الحدوث الذاتى بهذا المعنى تم الكلام والا فلا ؟ واثبات معنى آخر للماهية فى مرتبة الذات متقدما على الوجود مما يناسب الحدوث الذاتى غير هذا المعنى مما لا سبيل اليه وكل ما يقال فيه فهو مردود وباطل» انتهى .

ولا يخفى ان هذا المعنى خلاف ما يفهم من كلاماتهم وعباراتهم وتنزيل كلامهم عليه مشكل جداً مع ان نسبة الامكان الى الوجود والعدم على السوية فجعل العدم بهذا الاعتبار من حيث الذات والحكم بسبق العدم محل اشكال نعم اثبات المعنى الذى يفهم من ظاهر كلامهم بالبيان البرهانى لا يخلو عن عسر واشكال .

ثم قال الفاضل^٢ المذكور : واما الوجه الذى ذكره هذا الفاضل يعنى الفاضل الدوانى من كون المعول معدوماً فى مرتبة العلة فغير صحيح ، اذ العلة الموجبة للشئ هى منبع وجوده ومعطى كماله ، فكيف يكون عادماً له ، نعم وجود المعاول لما كان متضمناً لاصل الوجود مع قصور عن الكمال ونقص عن التمام فالذى يسلب عن العلة هو النقص الذى هو امر عدمى فعدم هذا العدم يستلزم الوجود الاكيد الشديد فعلى هذا الوجه

(١) اى المحقق الدوانى فى حواشيه على كتاب التجريد وكلام الدوانى مذكور فى حواشى الفاضل الخوانسارى مفصلاً .

(٢) قال صدر الحكماء فى تعليقاته المباركة (ط ك ط ص ٢٣٤ ، ٢٣٥) ونقله عن الدوانى وورد عليه فى الأسفار مبسوطاً .

صحح التأخر واندفع الايراد الذي ذكره لان سلب السلوب والاعدام صادق على الوجود المتأكد الوجود ومع ذلك لم يلزم تقدم سلب المعلول على وجوده من هذا الوجه اذ لا يصح ان يقال ان المعلول عدماً مطلقاً في مرتبة وجود علته وان صحح يقال له عدم مطلق في مرتبة ماهيته على ما مر في الوجه الاول . انتهى .

قوله : هي منبع وجوده ومعطى كماله فكيف يكون عادماً له ، فيه ان كونه معطى كماله لا يقتضى المساواة بينهما في جميع المراتب ، بل يقتضى زيادة العلة على المعلول ، فيمكن ان يكون الزيادة ايضاً في مرتبة من مراتب الوجود ، ولعل قوله : نعم ... ، الى آخر ما ذكره يرجع محصله الى هذا ، لكن قوله : لا يصح ان يقال ان للمعلول عدماً في مرتبة وجود علته ... ، محل تأمل .

وذكر بعض الاعلام على هذا الكلام من هذا الفاضل : انه يستدعى فهمه مشرباً عجيباً وطوراً غريباً ، ولا يستقيم على عقولنا ... » واني لا اجد في هذا الكلام غرابة يجرى فيه هذا الكلام .

ثم قال الفاضل المذكور^١ : « واما الذي افاده يعنى الدواني من جواز ارتفاع المتناقضين بالسلب والايجاب ، فليس الامر كما ذكره نعم يمكن سلب المتقابلين لهما كالكتاب والاكاتب عن ذات الموضوع ، اذ ليس نقيض قولنا الانسان كاتب ، قولنا الانسان ليس بكاتب ، بل نقيضه هو قولنا ليس الانسان بكاتب ، فكذا هي هنا - اذ كذب كون الانسان في مرتبة ذاته موجوداً صدق سلب كونه في تلك المرتبة موجوداً فلم يلزم ارتفاع النقيضين اصلاً لافى الواقع ولا في مرتبة من مراتبه ، قوله : نقيض وجوده في تلك المرتبة سلب وجوده فيها (الى آخره) ، وان كان مسلماً ، لكن لا يلزم منه ارتفاع النقيضين ولا خلو المرتبة عنهما كما زعمه ، فانه اذا كانت المرتبة مسلوياً عنها الوجود فيصدق القول بسلبه عنها على وجه التحصيل لا العدول ، فكان احد النقيضين حقاً والآخر كاذباً ، ولهذا قال الشيخ فاذا سئل عنها بطرفي النقيضين لم يكن الجواب الا لسلب عن كل شئ ، فاذا كان نقيض وجود الشئ في تلك المرتبة سلب وجوده الذي في تلك المرتبة ، كان ذلك الوجود مسلوياً عن تلك المرتبة ، فاذا سلب الوجود عنها

صدق النقيض عليها، وليس نقيض قولنا الماهية في تلك المرتبة موجودة، قولنا الماهية ليست فيها موجودة، بل قولنا ليست الماهية فيها موجودة، فهذا السلب صادق في تلك، وهي مصداق هذا السلب التحصيلي لسائر الأشياء التي ليست ذاتها ولا ذاتيها، فلم يلزم ارتفاع النقيضين ولا خلو المرتبة عنهما، نعم تخلو المرتبة عن ثبوت وجوده وثبوت عدمه، والعدم نقيض الوجود بالحمل المتواطى كما في المفردات، وليس نقيضه بالحمل الاشتقاقي كما في القضايا، فلم يلزم رفع المتناقضين في شيء من الوجهين أصلاً، اذ لم يلزم كون الشيء لا وجوداً ولا عدماً، ولم يلزم أيضاً كون شيء في أي مرتبة كان ممالم يصدق عليه انه موجود ولا أيضاً ليس انه موجود، فان القضية السابقة التي هي مفاد قولنا ليس الانسان في مرتبة ذاته بموجود، صادقة النسبة و نقيضها التي هي مفاد قولنا هو موجود فيها كاذبة النسبة، فلم يلزم ارتفاع النقيضين لا في المفردات ولا في القضايا» .

قال : «وهي هنا نكتة يجب التنبيه عليها وهي ، انه قد تقرر ان تحقق الطبيعة انما هو بتحقيق فرد ما وسلبها بسبب جميع الافراد ، فوجود الشيء في مرتبة من الواقع يوجب وجوده في الواقع ، ولكن سلبها عنها لا يوجب سلبه مطلقاً بسلب الوجود عن الانسانية مثلاً في تلك المرتبة السابقة لا ينافي بتحقيقه في نفس الامر مطلقاً لان نفس الامر اعم واوسع من تلك المرتبة ، فثبت ان للمعلول في مرتبة نفسه ان يكون ليس، اي يصدق عليها في تلك المرتبة انه [ان يكون ليس] ليس، فانظر كيف حقق الشيخ مادعيناه وراعى المقام بان عبر عن صدق السبب المذكور الواقع في المرتبة بلفظ القضية، بلفظ المفرد ، فلم يقل للمعلول في نفسه [العدم واللاكون وله عن علته] الوجود او الكون وله عن علته العدم او اللاكون بل قال له في نفسه ان يكون ليس ، وله عن علته ان يكون ليس، اي يصدق عليه ليس بموجود في تلك المرتبة وصدق عليه انه موجود في الواقع من العلة، وكلا القولين صدق لاختلاف الحيثية^١» .

ولا يخفى ان ايراده على الفاضل الدواني غير وارد لانه لم يدع جواز ارتفاع النقيضين بالسلب والايجاب بوجه ومراده مما ذكره من النقيضين الوجود والعدم وغرضه ان وجود المعلول وعدمه مرتفعان في المرتبة العلة وان مرتبة العلة افاضة الوجود واستتباع

(١) تعليقات ملاصدرا برشفاط ١٢٨٢ هـ ق ص ٢٣١ ، ٢٣٢ ، ٢٣٣ .

المعامل وهذا المعنى غير ثابت لو وجود المعلول ولا لعدمه واستعمال النقيضين في الوجود والعدم غير عزيز في كلامهم .

قوله : « بعد ليس^١ مطلق ... » المراد بالليس المطلق العدم بالكلية لا بصورته دون مادته .

قوله : « ليس^٢ غير مطلق ... » بل بعدمه مقابل خاص مثل الشخص الانساني فانه لا يوجد بعد عدم مطلق بالمعنى الذى ذكرناه فان مادته كانت موجودة سابقاً عند الفلاسفة بل بعدمه مقابل خاص هي الصورة الانسانية في مادة موجودة ويمكن ان يكون المراد بالمقابل الخاص الملكة وبالعدم عدم الملكة وقال بعض الاعلام : « التقييد بالمقابل لم يظهر له وجه ... » والوجه ما ذكرناه .

قوله : « ولو مكن العدم تمكيناً لسبق الوجود ... » يعنى السبق الزمانى .
الا ان يكون ما يفيد هونفس الوجود واحقية الفاعل ما يفرض الوجود اليه فليس المراد كما يوهى العبارة ان الفاعل قد يفيد الوجود وقد لا يفيد على الاول هو احق بالوجود بل المراد ان الفاعل الذى هو مفيد الوجود اذا افاد مثل وجود نفسه كالحرارة التى تفيد حرارة فله اعتباران عتبار بالنسبة الى الوجود واعتبار بالنسبة الى العاهية يعنى اصل الحرارة مثلاً وللفاعل الاولوية بحسب الاعتبار الاول من حيث التقدم فى الوجود واما باعتبار الثانى فالمشهور ان الفاعل يجب ان يكون اقوى من المنفعل فمفيد الحرارة اقوى فى نفس الحرارة من المنفعل والشيخ لم يسلم ذلك فقوله : الا ان يكون ما يفيد هونفس الوجود ... يعنى الا ان يلاحظ ويعتبر نفس الوجود .

(١) قال الشيخ فى الشفاء (ط قاهره ص ٢٦٧ ط ك ص ٥٢٨ ، ٥٢٩) : ثم المحدث بالمعنى الذى لا يستوجب الزمان لا يخلو اما ان يكون وجوده بعد (ليس) مطلقا ويكون بعد (ليس) غير مطلق بل بعدمه مقابل خاص فى مادة موجودة على ما عرفته . فان كان وجوده بعد - ليس مطلقاً - كان صدوره عن العلة ذلك الصدور ابداعاً ويكون افضل اعضاء اعطاء الوجود لان العدم يكون قد منع البتة وسأط عليه الوجود ولو مكن العدم تمكيناً ، فسبق الوجود كان تكوينه متمتعاً الا عن مادة وكان سلطان الابداع اعنى وجود الشئ من الشئ ضعيفاً قصيراً متأنفاً .

(٢) ص ٢٦٧ ، ٥٢٩ (٣) ص ٢٦٧ .

جلد سوم این مجموعه « منتخباتِ

فلسفی از حکمای دوره صفویه تا عصر

حاضر» که بعد از انتشار جلد دوم بلافاصله

در دستِ طبع قرار می‌گیرد مشتمل است بر

منتخباتِ فلسفی از هفت فیلسوفِ بزرگ که

مدتها در کشور ما متصدیِ تدریسِ فلسفه

و حکمتِ اسلامی بوده‌اند و عالی‌ترین آثارِ

فلسفی و عرفانی از آنها در اختیار ماست.

این مجموعه در پنج جلد با حواشی و

تعلیقات و مقدمه مستشرقِ بزرگ پروفیسور

هاتری کرین بزبان فرانسوی به هزینه

انستیتوی ایران و فرانسه منتشر می‌شود.

ما معتقدیم با طبع و نشر این آثار

ارزنده در معرفیِ احوال و انظار فلاسفه و

حکمای ایرانی به دنیای مغرب زمین گامهای

مؤثری برداشته شده است و از اینکه این

→
آثار مورد توجه کامل دانشمندان غرب
قرار گرفته است خوشوقتیم . برای نگارنده
نهایت افتخار است که از این رهگذر توفیق
خدمت یافته‌ام و همین حسن استقبال
محققان غرب از افکار حکما و عرفای
ایرانی است که پیمودن چنین راه دشواری
را سهل و ساده می‌نماید . از مستشرق
عالی قدر پروفیسور هانری کریبن که این آثار
را با مهارت و تسلط مخصوص بخود و با
طرزی قابل درك در معرض مطالعه محققان
مغرب زمین قرار می‌دهند و از این راه خدمات
بی‌سابقه‌ای جهت احیای افکار حکمای ایران
انجام داده‌اند سپاسگزار است .

نگاهی به فهرست کتب منتشر شده
وسیله ایشان، صدق این گفتار را ثابت
خواهد کرد